КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

3

ЕРЕВАН

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

ФИЛОЛОГИЯ

АРХИТЕКТУРА И ИСКУССТВО

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

ПУБЛИКАЦИИ


ZUUZ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿՈՎԿԱՍ
ԵՎ
ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱ

ՊՐԱԿ 3

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1982

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КАВКАЗ
И
ВИЗАНТИЯ

ВЫПУСК 3

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1982

Печатается по решению ученого совета
Института востоковедения АН Армянской ССР

Выпуск посвящен вопросам культурной и социально-политической истории Византии и средневекового Кавказа. Значительное место отведено проблемам историко-культурных взаимоотношений как внутри «кавказского культурного мира», так и с сирийским, персидским и греческим мирами. Работы по литературе, лингвистике и истории архитектуры выявляют многоплановость этих общений и географические рамки ареала. Публикуемые в сборнике первоисточники содержат множество новых и ценных сведений по разным вопросам истории и культуры населяющих регион народов.

Предназначается для историков и филологов, а также для широкого круга читателей.

К $\frac{0504020000}{703(02)-82}$ 14—81

ИСТОРИЯ

П. М. МУРАДЯН

КАВКАЗСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ МИР И КУЛЬТ ГРИГОРИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЯ

Понятие «Кавказский культурный мир» сформулировано и введено в востоковедческую литературу акад. Н. Я. Марром— крупнейшим представителем отечественного кавказоведения периода универсализма. В противовес традиционалистическим представлениям, «Кавказский культурный мир» объединяет регион во всем его языковом, этническом, культурном и вероисповедческом многообразии, нисколько не умаляя самобытность духовной культуры населяющих его народов[1]. Этот край «никогда не был лишь перешейком случайных встреч и случайного механического оседания двигавшихся с севера на юг или хотя бы с юга на север, с востока на запад или с запада на восток текущих масс народов различного происхождения, чуждых друг другу...»[2].

При всем разноязычии между народами Кавказа, их культурой и даже языками (их свыше 45) нет строго очерченных границ; разные в структурно-типологическом и генетическом отношениях языковые группы Кавказа контактировали между собой на самых разных уровнях их исторического развития, и контакты эти отразились как в лексике, так и в грамматическом строе и фонетической системе[3].

Достижения лингвистической географии, ареальной лингвистики и теории субстрата, говоря словами В. И. Абаева, «в кор-

---

[1] См. *Н. Я. Марр*, Кавказ и памятники духовной культуры, СПб., 1912, ИАН, с. 69—70.

[2] *Н. Я. Марр*, К истории Кавказа по данным языка, Тифлис, 1933, с. 5.

[3] См. *В. И. Абаев*, Осетинский язык и фольклор, т. I, М.—Л., 1949, с. 89; ср. его же: Значение ареальных контактов в истории языка, «Материалы пятой региональной научной сессии по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков», Орджоникидзе, 1977, с. 5—9.

не изменили взгляд на историю языков»[4] и убедительно доказали правоту Н. Я. Марра в том, что Кавказ «никогда не был лишь перешейком случайных встреч», а источником истории «Кавказского культурного мира», наряду с другими фактами духовного сродства, является и язык, «всегда язык наиболее беспристрастно, и часто только язык»[5].

Целостность «Кавказского культурного мира» не менее рельефно прослеживается и в области культовых представлений народов региона. Если даже не согласиться с Н. Я. Марром относительно идентичности арм. *աստուած* и фригийского Σαβάζιος (Гр. Ачарян считал это вполне доказанным)[6], то едва ли можно усомниться в правомерности сопоставления арм. *աստուած* со сванск. ap'sad [ap'sat] ap'sast,ом — «богом охоты»[7], а культового термина *կարապետ* («предтеча») с груз. [illegible] и сванск. ǯe beð («бог»)[8]. Как бы ни были спорны существующие интерпретации и этимологии культового названия *առլեզ/արալեզ* («собака-исцелитель»), исследователи вовсе не сомневаются в одном — арм. *առլեզ/արալեզ* аналог абхазского aləškindr'a[9]. Кстати, не случайно и присутствие собаки в сказаниях об Амиране и Артавазде, одинаково прикованных. «С абхазским материалом,— писал Н. Я. Марр,— о двойниках Амирана — Мыһера, о культе кузни и металлургии и связанной с ними магии с кудесниками-жрецами и кудесницами-жрицами при массе переживаний — терминов в самой живой абхазской речи ученый получает, наконец, прочную почву не только для поддержания, но и в значительной степени для создания теоретического построения с широким горизонтом и глубоко уходящими в незапамятную седую древность перспективами как о самом любопытнейшем сказании, так о культурном мире, в котором оно впервые возникло и развилось»[10]. Тут, конечно, речь идет о героях народных эпосов, что же касается культа самого

---

[4] *В. И. Абаев*, Значение ареальных контактов..., с. 5.

[5] *Н. Я. Марр*, К истории Кавказа..., с. 5.

[6] *Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, I, Երևան, 1971, էջ 280—281։*

[7] *Н. Я. Марр*, Бог Σαβάζιος у армян. ИАН, 1911, с. 759—774.

[8] *Н. Я. Марр*, Яфетический к в армянском языке, ЗВО, т. XIX, вып. 4, с. 159. Г. А. Климов общекартвельской основой считает форму* ǯermat (см. его: Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964, с. 202).

[9] См. [illegible], *[illegible] «Արարատ», 1915, № 7—9, էջ 125—128*, ср. *Գր. Ղափանցյան, Արա գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945, էջ 25—31*։ ср. *Roberto Afello*, Sulle divinità armene chiamate Arlez, „Oriente Moderno", LVIII, № 7—8, 1978, Roma, p. 303—316.

[10] *Н. Я. Марр*, Кавказоведение и абхазский язык, ЖМНП, 1916, май, с. 23.

Митры—Миhра, то, как установлено К. С. Кекелидзе[11] и Тад. Авталбегяном[12], кроме Передней Азии, почти у всех народов Кавказа он считался главным божеством небесных светил, в частности луны. В конечном счете, с культом Митры соприкасаемся и в грузинском божестве Задеи (авест. Yazata, персидск. Yazdan)[13]. В эпоху раннего христианства культ Митры трансформировался в культ св. Георгия[14], особенно сильно почитаемого в Грузии, Алании и Армении. С новым, христианским осмыслением древнего божества сталкиваемся и при характеристике культа «волхва Сергия»—*սուրբ Սարգիս* а по армянским источникам и სებელ სარ-გისი' по грузинским[15].

В пантеоне народов Кавказа немало представителей как иранских божеств, так и божеств семитского мира. «Отсутствие у грузин иранского божества Анаhиты, столь популярного и в Армении, конечно, вызывает недоумение, но только до тех пор, пока мы не расстались с предубеждением, будто в древнегрузинских исторических памятниках мы имеем полное отражение действительной древности... В них речи нет о боге Ваhагне—Веретрагне, тогда как Хоренский, обративший этого Ваhагна в армянского царя, не скрывает (1,31), что в Грузии Ваhагну был воздвигнут идол в рост и что там чествовали его жертвоприношениями»[16]. Тут кстати упомянуть еще концепцию Н. Я. Марра относительно семантики магического термина par/bar/pʿar, сохраненного в теонимии Babbar/Barbale, т. е. св. Варвара, столь популярной в Грузии и соотносимая, по мнению Гр. Капанцяна, с культом Нвард в армянской действительности[17].

Перешагнувшие кавказские этнические границы эти божества и их культы, разумеется, послужили плодотворной основой для возникновения и оформления сродных легенд. Тут следует напом-

---

[11] კ. კეკელიძე, ქრისტიანობა და მითოლოგია, „ეტიუდები...“ ტ. II, თბ., 1945, გვ. 342—353.

[12] Թադ. Ավդալբեգյան, *Միհրը հայոց մեջ, «Հայագիտ. հետազոտ.», Եր., 1969, էջ 51—52։*

[13] Ср. *Н. Я. Марр*, Боги языческой Грузии, с. 7.

[14] კ. კეკელიძე, ук. соч., с. 352—353.

[15] Գր. Ղափանցյան, ук. соч., *63;* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վրաց աղբյուրները..., հատ. Ա, Երևան, 1934, էջ 114—116։*

[16] *Н. Я. Марр*, Боги языческой Грузии, с. 10.

[17] О культе и литер. о нем см. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941, გვ. 111—120; ср. ее же: ხევსური საგალობელი „ბარბალე დოლაში“, ენიმკის მოამბე, ტ. V—VI, თბ., 1940, გვ. 541—573. В Армении также имелись часовни в честь св. Варвары (сведение взято из путевых записей А. Калантара); ср. Գ. Ղափանցյան, ук. соч., стр. 96—110.

ишть сказание о «сыне слепого» у скифов (Геродот, IV, 1—4), у осетин[18], сванов и армян (М. Хор., III, 17; Ф. Буз. III, 12—19), легшего впоследствии в основу эпоса тюркоязычных народов «Кёр-оглы»[19]. Об общностях культурного мира, общности культов и культовых представлений достаточно убедительно свидетельствуют христианизированные праздники «Вардавар» и пост «араджавор»[20]. Общности ощутимо отражены и в календаре народов Закавказья, прежде всего—в его единой системе и в названиях месяцев, как это обстоятельно доказано К. С. Кекелидзе[21].

Из этого краткого, далеко не полного, перечисления общих божеств и культов, существующих о них преданий вытекает одно достоверное заключение, а именно—«Кавказский культурный мир» приступил в эпоху христианизации после длительного периода скрещивания и адаптации культов и культовых представлений, с подкрепленной историческими судьбами населяющих Кавказ народов богатой и выработанной традицией культурного общения. При христианизации же вековые эти общности подкреплялись «согласным пониманием христианского учения», «тождественной редакцией св. Писания» и «сродными, часто одинаковыми художественными формами в искусстве»[22].

Применяемая в богослужебной практике терминология, установленные в начальный период церковные праздники, литургические реалии, этапы и источники перевода книг св. Писания с учетом разнослойной лексики и, наконец, сообщения разноязычных нарративных источников позволяют говорить о существующих путях проникновения христианства в страны Кавказа. В Армению оно проникло из Сирии, Палестины, Каппадокии и, возможно, северо-западного Ирана[23]. Из числа сирийских проповедников-миссионеров христианства армянские источники поименно называют Бардацана (Хор., II, 66), Даниила Сирийца (Фавст. III, 14),

---

[18] *G. Dumézil*, „Fils d'Aveugles" au Caucase et autour du Caucase, „Revue de l'histoire des religions", 1938, № 1—2.

[19] [illegible], 1958 (оттиск).

[20] *Н. Я. Марр*, Аркаун, монгольское название христиан, СПб., 1905, с. 21—35, Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վարդավառը վրաց մեջ, «Արարատ», 1915, № 1—2, էջ 129—133*, Գր. Ղափանցյան, ук. соч., *124—125*։

[21] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული წელიწადი, «ეტიუდები...», ტ. I, თბ. 1956, გვ. 95—124.

[22] Ср. *Н. Я. Марр*, Кавказ и памятники духовной культуры, с. 11.

[23] Обзор источников и литературы о христианизации Армении см. Ե. Տեր-Մինասյան, *Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորվոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908 էջ 6—29*։

которого армянский историк называет «учеником великого Григория и блюстителем и главой церкви Великой Армении повсеместно», проповедовавшем «даже в Персии», Якова Низибинского (Фавст, III, 10), учеников Даниила Шалиту и Епифания (Фавст, III, 14; V, 27) и т. д. Это деятели разновременные, как современники Григория Просветителя, так и его предшественники и последователи[24].

Грузия (в объеме термина Сакартвело с XI в.), разумеется, до официального обращения страны также входила в сферу миссионерской деятельности выходцев из названных стран и краев, но византийские источники IV—VI вв. (Геласий Кесарийский, Руфин и Сократ Схоластик)[25] именуют лишь одну «деву-пленницу», обратившую страну в христианство. Армянский историк Моисей Хоренский, с неоправданной ссылкой на Агафангела, ее называет Нунэ и выводит сподвижницей рипсимианок (Хор., II, 86)[26].

Немного сведений и об обращении Кавказской Албании (в административно-политическом понимании этого термина): сирийский компилятор «Хроники» Захария Ритора называет некоего арранского епископа по имени Кардост, проповедовавшем у гуннов, которого 14 лет спустя заменил армянский епископ Макар[27] Моисей Каланкатуйский, как и следовало ожидать, просветителем Албании считает Григория Парфянина, но сообщает о деяниях и других лиц. Он, в частности, говорит о значительности заслуг внука Григория Просветителя—Григориса, при котором проповедовали еще какие-то сирийские иноки (кн. 1, 14), а в арцахской области Парзкан миссионерскую деятельность вел некий отшельник по имени Векерти Иов (кн. 1, 22). Рассказывая об обнаружении мощей св. Елиша, Каланкатуйский называет «пристрастного священника» Стефана, похоронившего голову святого в селе Урек/Урекан (кн. 1, 7).

[24] Говоря о распространении христианства в Малой Армении, следует напомнить сообщение Евсевия Кесарийского о легионе войск мелитинцев, образованный из христиан при Марке Аврелии (161—180 гг.), а также сведения того же историка об армянском епископе Меружане, пастырствующем либо в Малой Армении, либо в южных провинциях Армении Великой.

[25] См. Georgica, I. 186, 201, 229—234.

[26] Этот отрывок из истории Хоренского сохранился и отдельно. Нами подготовлен текст отрывка по древним рукописным фрагментам.

[27] *Н. В. Пигулевская,* Сирийские источники по истории народов СССР, Л., *1941* с. 166—167. *«Ասորական աղբյուրները Ա, Թարգմ. Հ. Գ. Մելքոնյանի, Եր., 1976, էջ 315—316* Л. А. Тер-Петросян „Кардост“ считает искаженной транслитерацией арм. *Մաշտոց,* идентифицируя его с создателем алфавитов Месропом Маштоцем (ИФЖ, 1981, № 1, с. 116).

По представлению армянского историка V в. Агафангела христианизация самой Армении и названных сопредельных стран—всецело дело рук Григория Просветителя[28].

Из этого краткого обзора источников можно делать заключение, что в странах Закавказья было множество разновременных и разного этнического происхождения миссионеров, проповедовавших в отдельных областях и уголках края. В действительности же их было еще больше. Христианизация стран Закавказья—это долгий и сложный процесс, окутанный туманом национальных легенд и преданий, осложненный еще неоднократной последующей переработкой повествующих об этом источников и преданий.

Официальное и достоверно устанавливаемое обращение Армении имело место в 314 г., когда Григорий Парфянин, сопровождаемый элитой, епископом Леонтием и принимавшими участие в созванном в Кесарии соборе другими архипастырями был рукоположен в епископы и возведен в духовного надзирателя армян-католикосы[29].

Постепенно, помимо усиления каппадокийского влияния на армянскую церковную организацию с вытекающими отсюда историко-культурными последствиями, личность Григория в Армении «затмила славу других просветителей» и «В эту-то эпоху областные предания об обращениях, происходивших в том или ином районе, были обрабатываемы в истории крещения всей идеализованно-единой Армении или всей идеализованно-единой Грузии»[30]. Слияние образов и легенд происходило либо забвением имен и деяний одних деятелей, либо изображением других в качестве сподвижников или даже учеников Григория, становившегося сначала общеармянским, а затем общекавказским просветителем. Чтобы представить процесс обработки и слияния локальных легенд и преданий, достаточно обратить внимание на сообщения армянских источников об обращении Грузии. По Хоренскому, сподвижница рипсимианок Нунэ из Валаршапата перебирается в Мцхету, обращает грузинского царя Мириана и посылает оттуда «верных людей к св. Григорию спросить—что он отныне прикажет ей делать, ибо иверийцы охотно приняли проповедание Еванге-

[28] *Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909։* О существующих разноязычных редакциях см. *Գ. Մ. Մուրադյան, Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները,* (в печати).

[29] Подробно см. G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, 1946. *Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն..., Բ, էջ 135 և շար., Գ. Անասյան, Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ծննդաբանության թվականը և պարագաները, Վենետիկ, 1960, էջ 146—169։*

[30] *Н. Я. Марр,* Крещение армян, грузин абхазов и аланов св. Григорием, СПб., 1905, с. 149.

лия» (Хор., II, 86). Поступает повеление—«сокрушить идолов по его собственному примеру». И вот, Нунэ (Нино), «став апостолом, проповедывала, начиная от Каларджии до Аланских ворот и от Каспийского [моря] до пределов Маскутов» (там же). Определяя географический ареал ее деятельности, историк указывает свой источник—«как повествует тебе Агафангел». И действительно, в дошедших до нас армянской, арабской и греческой редакциях Агафангела все это сказано почти дословно, но как ареал деяния Григория[31]. Благодаря наличию разноязычных редакций Агафангела, мы можем определить хронологические рамки переработки и слияния этих двух преданий: со второй половины V в. Григорий становится общекавказским просветителем, местные же миссионеры превращаются в его сподвижников. Спустя несколько десятилетий эти «сподвижники» предаются забвению и, «затмив славу местных», Григорий становится единственным просветителем «пяти христианских народов»—армян, грузин, арранцев, сисакан и базгун-баласаканцев. Такая периодизация подтверждается не только наличием приведенного сведения в греческой и арабской редакциях Агафангела и не только вставкой сирийского компилятора из Амида в «Хронику» Ритора, но и сообщениями историка конца V в. Лазаря Фарпского, хорошо осведомленного в грузинской действительности. Он, кстати, обстоятельно характеризует книгу Агафангела, являясь не сторонним очевидцем и участником многих церковных и политических событий в Армении за последние десятилетия V в. Говоря об обращении Армении, Грузии и Албании, Фарпский называет лишь одного просветителя—Григория (так считают все собравшиеся нахарары трех стран, так обращается к ним и Вардан Мамиконян[32]. Видимо, к концу века мы имеем дело не с тенденцией армянской церкви превращать Григория в общекавказского просветителя, а с официальной концепцией трех церквей—армянской грузинской и албанской. Не случайно, что именно эта концепция представлена и в греческой, и арабской версиях «Жития Григория», так скрупулезно исследованных Н. Я. Марром и Ж. Гариттом[33]. Примечателен и следующий факт: в сочинении Корюна

---

[31] *Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց*, էջ 433 (§842), ср. *Guy Lafontaine*, La version greque ancienne du Livre arménien d'Agathange, Louvain, 1973, p. 323 (§ 152); арабск. ред. см. Ա. Տէր-Ղեւոնդյան, *Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը*, Երևան, 1968, էջ 94, 114 (§ 334).

[32] *«... յոր ձեռս աւազանին՝ նորոգութեամբ ի ձեռն ամենասուրբ վարդապետութեան հաւատալին Գրիգորի և նորին զաւակին» (Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց..., աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեան, Տփղիս, 1904, էջ 50).*

[33] *Н. Я. Марр*, ук. соч., G. Garitte, ук. соч.

«Житие Маштоца», написанном в 40-е годы V в., автор неоднократно говорить о мисии Маштоца в Грузии и Албании, но ни разу не упоминает Григория, хотя создание алфавита, как это видно из третьего послания католикоса Авраама в «Книге писем», имело самое непосредственное отношение к обращению названных стран. Напрашивается вывод, что в 40-е годы V в. культ Григория все еще считался местным явлением[34]. Небезынтересно также отметить, что для Агафангела «Житие Маштоца» служило источником, откуда он берет немало готовых цитат и определений. Корюн же для характеристики своего учителя обращается не к образу Григория (видимо, он еще не был литературно обработан), а Василия Кесарийского по «Эпитафии» Богослова[35].

Из всего изложенного можно придти к следующему заключению: за два столетия Григорий стал как общеармянским, так и общекавказским просветителем, говоря словами Н. Я. Марра, «История миссионерской деятельности Григория Просветителя прошла, судя по всему, несколько циклов развития прежде, чем принял тот вид, который на армянском языке известен под названием Истории Агафангела»[36].

Но Н. Я. Марром высказаны и такие положения, с которыми теперь трудно согласиться и которые нуждаются в коренном пересмотре. Так, по его мнению, «Широкую повсеместную популярность Григория Просветителя и у армян трудно доказать до VII века. Противоречащие этому положению сведения о Григории Просветителе древних армянских исторических или иных литературных произведений мне представляются более важными для датировки самих памятников, чем для свидетельства в пользу древности всеармянского культа св. Григория»[37]. Но ведь сам Н. Я. Марр, в противовес своему этому заключению, констатировал, что сообщение Хоренского «в этом по крайней мере отношении, теперь безусловно подтверждается»[38], а у Хоренского Григорий выступает не только общеармянским просветителем. К тому же ученый упустил из виду сообщения Лазаря Фарпского, которыми никак нельзя пренебрегать. В Армении VI в. культ Григория почитался в разных проявлениях—строительством культовых сооружений, посвященных Просветителю, изображением сцен из

---

[34] Григория не упоминает и Елише, историк 50—60-х гг. V в.

[35] См. *К. М. Мурадян*, Древнеармянский перевод Эпитафии Гр. Назианзина, КВ, II, с. 155—161.

[36] *Н. Я. Марр*, Крещение..., с. 150

[37] *Н. Я. Марр*, ук. соч., с. 154—155.

[38] *Н. Я. Марр*, ук. соч., с. 150

его биографии в фресковой живописи, как это констатируется посланием Вртанэса Кертола[39] в VII в. и т. д.

Нужно сказать, что столь же сомнительны марровские положения относительно времени популярности Григория в греческой и сирийской среде. По его мнению, эта популярность начинается «с патриарха Фотия (858—867; 878—886), так много старавшегося об единении армянской церкви с греческою... Известность же истории Григория Просветителя не прослеживается глубже VII века»[40].

Новейшие исследования греческих редакций Агафангела установили, что перевод так называемой Истории восходит к VI в.[41], по календарным подсчетам П. Пеетерса—к 563—597 гг.[42] Обнаруживший греческий оригинал арабской версии «Жития» Ж. Гаритт убедительно доказал, что этот текст переведен с армянского не позже начала VII в.[43]. Видимо, к тому же периоду относится и сирийский перевод Агафангела, которым пользовался епископ Георгий в своем послании от 714 г. Историко-филологический анализ текста каршуни, а также нововыявленной сирийской редакции Истории, проведенный М. ван-Есбруком, показал, что сирийский переведен с армянского, составленного, по мнению того же исследователя, между 604—610 гг.[44]. К тому же в этом новом сирийском тексте Григорий выведен продолжателем деяний апостола Фадея в Армении.

Все это значит, что с VI в. Григорий Просветитель был популярен как в греческой, так и сирийской среде, ибо переводы Жития и Истории вызваны реальной популярностью Григория и, разумеется, являются литературной фиксацией факта, продиктованного повседневным церковным интересом греков и сирийцев.

Говоря о наличии интереса к культу Григория в странах христианского Востока, следует упомянуть еще два-три памятника: в византийской литературе существовала гомилия в честь Григория, принадлежащая или, точнее, приписываемая Иоанну Златоусту, по книжной традиции армян сочиненная им в Кокисе, где

---

[39] Ս. Տեր-Ներսեսյան, *Հայ արվեստը միջնադարում*, Երևան, 1975, էջ 11։

[40] *Н. Я. Марр*, ук. соч., с. 153.

[41] См. *Guy Lafontaine*, ук. соч., с. 33—39.

[42] *P. Peeters*, St. Grégoire l'Illuminateur dans le calendrier lapidaire de Naples, «Anal. Bolland.», t 60 (1942), p. 91—130.

[43] *G. Garitte*, ук. соч., с. 336—353.

[44] *M. van Esbroeck*, Un nouvau témoin du Livre d'Agathange, REArm., VIII (1971), p. 13—20. Ср. его же: Le résumé syriaque de l'Agathange „Anal. Bolland.", t. 95, fasc. 3—4 (1977), p. 291—358.

он пробыл некоторое время в 404—407 гг. Этот памятник сохранился в разноязычных переводах; армянский текст реально переведен с греческого Авраамом Грамматиком в 1141 г.[45]. Интерес греков к Григорию отражается и переводом армянского памятника, известного в науке под названием „Διήγησις ἀπὸ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου μέχρι τοῦ νῦν..." „История со дней св. Григория до наших...", короче—Narratio...[46].

Если ко всему этому присовокупить еще изображение Григория Просветителя в византийском искусстве—в миниатюре, стенной живописи и мозаике[47], то можно будет хорошо представить не только хронологию распространения культа, но и его рамки и размеры.

Как уже отмечалось, к концу V в. Григорий именовался просветителем всего Кавказа, а армяно-грузино-албанская церковь в глазах политических и церковных деятелей сопредельных стран представлялась единой церковной организацией. Помимо ряда других фактов и источников, доказательством этого обстоятельства может служить Двинский собор от 506 г., а также совместные последующие усилия духовенства стран Закавказья. В данном аспекте примечательно свидетельство анонимного сирийского автора-компилятора от 555 г. «...в этой северной стороне есть верующие пять народов с их двадцатью четырьмя епископами. Их католикос находится в Довине, большом городе Персидской Армении; Григорием, по имени, был их католикос, муж праведный и знаменитый»[48]. Как бы ни были спорны разные интерпретации данного пассажа, отсюда совершенно ясно, что деяния и личность

---

[45] Разработку вопроса и библиографию см. *Л. М. Меликсет-Бек*, Об армяно-грузино-латино-русской версиях греческих гомилий, связываемых с именем Иоанна Златоуста, ВВ, т. XVII, с. 70—77.

[46] Критический текст и фундаментальное исследование см. G. Garitte. La Narratio de rebus Armeniae. Louvain, 1952.

[47] См. *Sirarpie Der Nersessian*, Etudes Byzantines et Armeniennes, t. I, Louvain, 1973, p. 55—60. Армянский перевод см. Ս. Տէր-Ներսէսեան, ук. соч., *էջ 64—69,* Ն. Ա[կինեան], *Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի [illegible], ՀԱ, 1932, № 5—6, էջ 369—370։*

[48] См. *Н. В. Пигулевская*, Сирийские источники..., с. 165; ср. *[illegible]*, I, с. 231, 313; ср. *Н. Я. Марр*, Исторический очерк грузинской церкви..., «Церк. вед.», 1907, № 3, прил., с. 116; ср. *Н. Г. Адонц*, Армения в эпоху Юстиниана, СПб., 1908, с. 219—220; ср. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I. თბ., 1960, გვ. 319—320. Этот пассаж приведен и *К. С. Кекелидзе*, но в иной интерпретации (см. კ. კეკელიძე, ვინ არის „მცხეთელი", "ეტიუდები..." ტ. I, გვ. 92—94).

«праведного и замечательного» мужа Григория, т. е. Григория Просветителя в грекосирийской среде достаточно хорошо были известны еще в до переводов его Жития и Истории Агафангела. В таких обстоятельствах странно говорить о том, что с VIII—IX веков «западно-грузинские традиции (т. е. мингрельские и лазские—П. М.) начинают окончательно вытесняться преданиями восточных грузин, по всей видимости, реально чуждых культу св. Григория и мало интересовавшихся сказаниями о нем»[49]. Культ Григория Просветителя проникал в Грузию как с «запада», так и «востока». Из принадлежащей армянскому католикосу Тайкской епархии культ этот проникал в соседнюю Кларджию, Самцхэ и Джавахетию, а из Гугарка с центром в Цуртаве, где проживало смешанное армяно-грузинское население, а «св. Шушаник было установлено богослужение на армянском языке»[50] и до начала VII века велось оно на двух языках—армянском и грузинском[51], он, этот культ становился достоянием Картли и Кахети.

К сожалению, грузинские источники V—VIII вв. не содержат каких-либо сведений о национальных представлениях или традициях относительно обращения страны. В таких обстоятельствах отклики культа Григория в Грузии резонно искать в переписке грузинского католикоса Кириона с армянскими духовными пастырями и представителями светской власти, а также в переписке последних между собой. Эта переписка, как неоднократно отмечено в кавказоведческой литературе, относится к 605—609 гг. и сохранилась в армянской «Книге посланий»[52], откуда и они перенесены в Историю Ухтанэса с отдельными дополнениями и сокращениями[53]. В циркуляре цуртавского епископа Моисея, адресованном «армяноязычной пастве Цуртавской церкви», Григорий назван «основоположником епархии»[54], с чем вполне согласны члены Цуртавской братии[55]. В обращении же местоблюстителя

---

[49] *Н. Я. Марр*, Крещение..., с. 164.

[50] *«... և պաշտօնն հայերէն սրբոյ Շուշանկան զհարգաւորեալն՝ յամս թէ ի բաց փոխեցէք»*

[51] *«... և պաշտօնն հայերէն ի բաց փոխեալ է. մեր պաշտօնն չէ փոխեալ։ Բայց զի որ եպիսկոպոսն եղև՝ վրացի տոհմն գիտէ և հայ հոյնպէս, և երկոքումբք պաշտօնն կատարիւ»*

[52] *«Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 110—192։*

[53] *Ուխտանէս եպիսկոպոս, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 3—136։*

[54] *«Գիրք թղթոց», էջ 113։*

[55] Там же, с. 128.

армянского католикоса Вртанэса Кертола «ко всем народам армяноязычной страны»[56] говорится о единстве армян, грузин и албанцев в осуждении несторианства и халкедонитства. Представители епархии правильно угадали суть слов местоблюстителя и в ответном послании писали: «Вы напомнили святую и праведную веру, насажденную великим св. Григорием в этих Кавказских краях»[57]. Разумеется, цуртавская армяноязычная община о кавказском просветителе говорила исходя не только из своих национальных представлений, но и региональных, включающих и грузинскую общину.

Во втором письме Моисея грузинский католикос Кирион называется «учеником св. престола» армянской церкви (очевидно, имея в виду его службу в Двинской церкви), которому надлежало бы опомниться перед богом «молитвой св. Григория»[58]. О просветителе Кавказа более определенно говорится в послании Вртанэса Кертола на имя дворового епископа Петра: «По поводу данных обстоятельств мы написали письма католикосу тому и другим князьям, дабы не имело место вероисповедное нововведение между нашими странами и чтобы отчуждение духовной и плотной любви не показалось приемлемым для вас чтимого, ведь ты бывал пристанищем православной веры, утвержденной богом рукою св. Григория с множеством чудотворений в стране этой»[59]. И тут, нетрудно заметить, речь идет о едином просветителе. Убежденность Вртанэса Кертола в едином культе Григория довольно рельефно выражена в послании на имя грузинского католикоса Кириона и князей Атрнерсеһа, Ваһана и Бэмнһра. Здесь почти дословно повторяется то, что было сказано в письме Петру, а именно: «Дабы не было нововведений в вероисповеданиях между двумя нашими странами, чудотворным основанием насажденного бесстрашным и храбрым мартирием владыкой Григорием»[60]. Что-то аналогичное повторяется и в письме марзпана Сумбата, адресованном католикосу Кириону: «Ибо мы (т. е. армяне и грузины—П. М.) являемся учениками и паствой одного вероуче-

---

[56] *«Համայրէն ամենայն ժողովրդականաց Հայալեզու աշխարհացդ, որ էք ընդ իշխանութեամբ եկեղեցւոյն Ցուրտաւայ...»* (там же, 130).

[57] Там же, с. 132.

[58] Там же, с. 133.

[59] *«...որպէս եղեր իսկ տաղնջական ընդունարան Հաւատոյ, զոր ի ձեռն սրբոյն Գրիգորի Հաստատեաց բազում սքանչելագործութեամբք տէր աստուած աշխարհիս»* (там же, 136).

[60] Там же, с. 138.

ния, надлежит же нам держаться того же вероисповедания, как и отцы наши, сохраняя веру в бога и любовь друг к другу»[61]. Кирион правильно истолковывал аргумент Сумбата и в ответном послании откликнулся следующим определением: «А то, что было написано относительно веры, что отцы наши и ваши были единодушны (в оригинале *ազարան* вм. *միաբան*—П. М.) после того, как св. Григорий учредил православную веру, воспринятую им из Иерусалима,—он эту учредил, и она же является нашей и вашей безошибочной верой»[62].

Грузинский католикос, фактически, вполне солидарен с автором послания в вопросе об учреждении веры Григорием, и эти слова не являются простым повторением соответствующего отрывка полученного им письма. На это указывает и следующее обстоятельство: во втором послании Авраама содержится упрек в адрес Кириона за то, что тот упор делает на «веру иерусалимскую, данную отцам нашим и вашим св. Григорием», но на самом же деле, по оценке армянского католикоса, Кирион отрекся от этой веры, как и жители св. града, т. е. Иерусалима. Ответ Кириона однозначен: «И было согласие грузин и армян между собой, а все епархии св. Григория находились в согласии с верой иерусалимской...»[63].

В посланиях армянских и грузинских представителей дискутировалось многое, но никак не культ Григория, хотя, разумеется, в письмах из Армении он фигурировал чаще. Кирион против этого аргумента никаких положений не выставлял; он либо сам называл его, либо, чаще всего, предпочитал обходить этот пункт получаемых посланий молчанием. Очевидно, в литературно-церковном арсенале грузинского католикоса не было второго столь популярного культа, которого можно было бы противопоставлять Григорию как просветителя Грузии и «Кавказских краев». Данное обстоятельство не упускалось из виду армянскими представителями, опиравшимися на общего просветителя. Даже весной 608 г., когда церковный разрыв был неминуем, католикос Авраам Албатанский вновь возвратился к Просветителю, напомнив Кириону,

---

[61] «...[illegible] (там же, с. 169).

[62] Дополненный арм. текст и груз. перевод см. „ეპისტოლეთა წიგნი", გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968, გვ. 77—78.

[63] «Եւ միաբանութիւն էր Վրաց և Հայոց ընդ միմեանս, և ամենայն իւր վիճակքն սրբոյ տանն Գրիգորի միաբանութիւն էր ընդ հաւատոյն Երուսաղէմի...» („ეპისტოლეთა წიგნი", გვ. 89).

что в Армении и Грузии «засеяли общее богопочитание—сначала блаженный св. Григорий, а затем Маштоц, и знанием письмен—в непоколебимость веры»[64].

Достоверность сообщений «Книги посланий» о культе Григория в Грузии подкрепляется еще наличием в древнегрузинской литературе «множества песнопений, посвященных Григорию»[65]. И. А. Джавахишвили, посвятивший специальную монографию к истории церковного разрыва[66], сообщения «Книги посланий» считал «полностью бесспорными», неоспариваемыми «даже картлийским католикосом Кирионом»[67]. К. С. Кекелидзе неоднократно возвращался к вопросу о культе Григория и был твердо убежден в аутентичности рассказывающих о нем источников[68].

На вопрос—как долго продолжалось почитание культа Григория в Грузии в качестве просветителя страны—можно ответить, исходя из данных трактата грузинского католикоса Арсения Сафарийского, написанного в третьей четверти IX в.[69]. Излагая историю церковного разрыва между Арменией и Грузией, Арсений неоднократно говорит о насаждении христианского учения Григорием, от которого, по словам автора, в силу разных обстоятельств, отошли армяне-монофизиты. В четвертом пассаже, в частности, он замечает: «... и стал спор большой между Сомхити и Картли. Грузины говорили: св. Григорий из Греции дал нам веру; вы оставили его св. исповедание и подчинились сирийцу Абдишо и остальным злым еретикам»[70]. К тому же грузинский католикос еще не знает культа Нино/Нунэ, следовательно до него (т. е. до

---

[64] «Գիրք Թղթոց», с. 180; *П. М. Мурадян*, К критике..., ВОН, 1968, № 10, с. 41—63.

[65] **კ. კეკელიძე**, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, „ეტიუდები...", ტ. IV, თბ., 1957, გვ. 262; ср. Н. Я. Марр, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря, М.—Л., 1940, с. 59—60, 103, 143, 352.

[66] *И. Джавахов*, История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века, ИНА, 1908, № 5, с. 433—446, № 6, с. 511—536.

[67] ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. ერის ისტ., ტ. I, გვ. 211—212; ср. его же: ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, ტფ., 1935, გვ. 113—115.

[68] **კ. კეკელიძე**, ук. соч., стр. 261—268; ср. его же: კანონიკური წყობილება საქართველოში, „ეტიუდები...", ტ. IV, გვ. 347; ср. его же: მოქცევაჲ ქართლისაჲ, „ეტიუდები...", ტ. I, გვ. 77—78; с. ს. კაკაბაძე, წმიდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, ტფ. 1912, გვ. 5—10.

[69] **კ. კეკელიძე**, ქართ. ლიტ. ისტორია, ტ. 1, თბ., 1960, с. 139—140.

[70] „და იქმნა ცილობაჲ დიდი შორის სომხითისა და ქართლისა. ქართველნი იტყოდეს, ვითარმედ: «წმიდამან გრიგოლი საბერძნეთით მოგუცა ჩუენ სარწმუნოებაჲ, რომელი თქუენ დაუტევეთ აღსარებაჲ მისი წმიდაჲ და დაემორჩილენით აბდიშოს ასურსა და სხუათა ბოროტად მწვალებელთა" (см. „ქართ. წყაროთმცოდნეობა", IV, თბ., 1973, გვ. 136).

IX в.) не было и тех литературных памятников, в которых рассказывается о ее миссионерской деятельности[71].

Все приведенные факты доказывают правомерность заключения К. С. Кекелидзе, согласно которому «обращение Григорием грузин было незыблемой верой не только для армян, но и для грузин до X века»[72]. Видимо, к X в. на основании существующих локальных преданий и легенд о личности и деяниях «девы-пленницы» выработалась национальная грузинская концепция об обращении страны, окончательно сформулировавшейся сочинением «Обращение Картли», сохранившимся в «Шатбердском сборнике» (60—70-ые гг. X в.)[73]. Из слов писца рукописи Иоанна Берая о том, что «Книгу обращения Картли» нашли после долгих времен и лет [исканий]» (შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ვპოვეთ)[74] явствует, что в среде грузинских книжников и церковных деятелей второй половины X в. эта новая концепция имела интенсивное хождение, но в литературу она проникла с недавних времен, поэтому выискивать текст было так трудно.

По мере усиления и распространения (точнее—легализации) культа Нино/Нунэ Григорий становился, как и в начальный период, просветителем армян, но с той разницей, что теперь в грузинской среде он продолжал почитаться как святой вселенской церкви[75].

[71] კ. კეკელიძე, ук. соч., с. 139. За последние годы было высказано предположение, что Арсения Сафарийского следует считать деятелем не раньше XI в. (см. [illegible], თბ., 1980, გვ. 15—68). Однако этот тезис лишен реального и фактического основания. В новейших публикациях «Житие Нино» датируется VII—VIII вв. (см. *Г. В. Цулая*, «Житие св. Нино» как источник по истории народов Кавказа, „მაცნე" (серия истории...), 1979, № 3, с. 98—99. На наш взгляд, по данным существующих источников литературная обработка культа Нино/Нунэ возможна и допустима только после Арсения Сафарийского, т. е. с конца IX в. или начала X-го, как это установлено К. С. Кекелидзе.

[72] კ. კეკელიძე, „ეტიუდები...", IV, 262.

[73] „შატბერდის კრებული X საუკუნისა", თბ., 1979, 320—355.

[74] Там же, с. 355.

[75] Имеющийся у Моисея Хоренского отрывок о Нунэ/Нино (кн. II,86) мог бы быть литературным отражением предания в этот переходный период в истории культов. Но при такой постановке вопроса пришлось бы эту главу его Истории считать интерполяцией IX в. Во всяком случае, ссылка Хоренского на Историю Агафангела пока еще остается неподтвержденной, наличие же аналогичного указания в армянской Малой редакции Сократа Схоластика является, как это доказано Н. Бюзандаци и Г. Тер-Мкртчяном, заимствованием из Истории Хоренского (см. *Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, 1979, էջ 194—201*).

Что происходило с культом Григория в Албании—трудно сказать. Надо полагать, что постепенной исламизацией части местного населения сфера почитания культа сокращалась, а в прилегающих к Армении и Грузии областях страны, в силу культурной и этнической денационализации албанских племен, соразмерно со сферой влияния, Григорий продолжал почитаться согласно со сложившейся национальной традицией. Следует лишь заметить, что в среде армян или арменизированных халкедонитов культ Григория почитался с еще большим пристрастием. Как и Арсений Сафарийский, армяне-халкедониты считали, что армяне-монофизиты отошли от вероисповедания Григория. В Narratio дословно сказано: Καθὼς ἀνωτέρω εἴπαμεν, εἰσὶν αὐτοὶ ἀποβαλόντες τὴν παράδοσιν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου καὶ ἐκ τοῦ θρόνου κατασπασθέντες ἀποσπασθέντες...[76]

Являясь следствием и выражением многовековых общностей «Кавказского культурного мира», культ Григория Просветителя ощутимо интенсифицировал литературно-культурное общение народов Кавказа. Наряду с переводом разных редакций жизнеописаний святого, т. е. сочинения, ныне известного под авторством Агафангела, на языках богослужения в странах региона создавались и оригинальные гимнографические-гомилетические сочинения в честь Григория. Сводное их исследование, несомненно, представляет значительный историко-культурный интерес[77].

---

[76] *G. Garitte*, La Naratio..., с 35.

[77] Григорий упоминается в «Иерусалимском канонаре» VII в. (см. изд. К. С. Кекелидзе, с. 147), гимны в его честь сохранились во многих грузинских рукописях Sin—49, 59, 65...). Существует древнегрузинский перевод гомилии, приписываемого Иоанну Златоусту (изд. см. [illegible]", II, 1944, გვ. 29—61). Католикос Антоний составил новое жизнеописание Григория (см. „ეტიუდები...", кн. VI, с. 370—418).

А. П. НОВОСЕЛЬЦЕВ

К ВОПРОСУ ОБ ОТРАЖЕНИИ ИСТОРИИ АРМЕНИИ В САСАНИДСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Из всех иностранных источников для истории Армении III—VII вв. пожалуй наибольшее значение имели бы памятники среднеперсидской литературы. При хорошей сохранности последней ее значение можно было бы сопоставить с ролью древнеармянских источников для сасанидского Ирана, где эти последние порой приобретают решающее значение, хотя пока нельзя сказать, что иранисты их полноценно использовали.

Беда, однако, в том, что литература на среднеперсидском языке в оригинале в огромном большинстве утрачена, но даже то, что уцелело, в подлинниках или в арабских и новоперсидских переработках составляет основу раннесредневековой иранистики.

Известно, что от раннесасанидской поры (III—IV вв.) до наших дней дошли лишь надписи на среднеперсидском языке. Составлялись они по указам шахов или верховных зороастрийских жрецов, типа известного Картира (III в.). Надписи эти нередко велики по объему, ранние из них составлялись на трех языках (греческом, парфянском и собственно среднеперсидском). Истолкованы эти надписи еще не во всем объеме, хотя за последнее время сделано много, в том числе и советскими иранистами[1].

В этих эпиграфических памятниках имеются данные и о странах Закавказья, в том числе—и, пожалуй, больше всего,—об Армении. И этот цикл сведений изучается историками, в том числе арменоведами[2].

Собственно среднеперсидские памятники разного жанра почти все относятся к позднему времени, как правило VI—VII вв. или даже к периоду после арабского завоевания. VII ст. датируется

[1] Плодотворно в этой области работает *В. Г. Луконин*, историк культуры, по преимуществу, см. его новейшую книгу: Иран в III в., М., 1979.

[2] Ряд статей (С. Т. Еремяна, А. А. Мартиросяна и др.) опубликован за последние годы в ИФЖ.

в памятниках, и важнейший из них—«Сасанидский судебник», недавно изданный А. Г. Периханян. И хотя в этом источнике Армении нет, Матаґдан-и ҳазар датастан» незаменим для исследователя социальных отношений не только в Армении раннесредневекового периода, но и прочих стран Закавказья этой поры.

Уже при достаточно пристальном знакомстве со среднеперсидскими памятниками создается впечатление, что даже ранняя история Сасанидов была в Иране VI—VII вв. известна плохо. Вероятно, в III—IV вв. там исторических сочинений как таковых не было, а заменяли их те фундаментальные надписи, где рассказывается о деяниях шахов, пределах империи, религиозных реформах и прочих важнейших исторических событиях.

Когда в Иране появились собственно исторические труды, исчезли и надписи. Сасанидские исторические произведения носили название «Хватай-намак» («Книга владык»). Арабы чаще всего переводили это как «Сийар ал-мулук», а новоперсидские авторы—«Шаҳ-наме».

Исследование таких памятников в арабских и новоперсидских переложениях и переводах, начатое еще в прошлом веке[3], дало немаловажные результаты, некоторые из которых следует отметить. Прежде всего достаточно ясно выявилось, что эти среднеперсидские исторические сочинения на деле представляли нечто среднее между эпосом и реальной историей, что для писателей сасанидской эпохи эпос был историей, а сами «Хватай-намаки», по словам В. В. Бартольда, были «не столько официальной историей, сколько официальным эпосом»[4]. Это прежде всего относится к истории первых Сасанидов, о которых еще в VI—VII вв. в Иране сочиняли романы типа «Карнамак-и Артахшир-и Папакан»[5]. Впрочем важно отметить, что с эпосом была тесно связана и ранняя армянская историография, прежде всего Фавст Бузанд, Мовсей Хоренский и др. ее представители[6]. Так что здесь между армянской и иранской сасанидской историографиями немалое (хотя

[3] Прежде всего надо указать труд *В. Розена* «К вопросу об арабских переводах Худай-наме». «Восточные заметки», СПб., 1895, с. 153—191. Нельзя обойти труды Т. Нельдеке, А. Кристенсена, а из современных иранистов Р. Фрая. Н, конечно, на одном из первых мест остаются работы В. В. Бартольда.

[4] *В. В. Бартольд*, Сочинения, т. VII, М., 1971, с. 279.

[5] Карнамак-и Артахшир-и Папакан. Тегеран, 1950 (издание среднеперсидского текста, с новоперсидским переводом, словарем, а также приложением параллельных отрывков из «Шах-наме» Фирдоуси).

[6] *Я. А. Манандян*, Критический обзор истории армянского народа, т. II, ч. I, Ереван, 1957, с. 119, 137, 192—200, 208 и др. (на арм. яз.).

и, разумеется, не абсолютное), сходство. Сравнение можно было бы продолжить, обратившись к древнегрузинской историографии, но это особая большая тема.

Другой важный и вполне достоверный вывод—среднеперсидская историография, как таковая, возникла не ранее VI в., как чаще всего полагают, при Хосрове I Ануширване (531—579 гг.)[7], т. е. она на сто лет моложе армянской. Причины этого не вполне выяснены и вряд ли полностью могут быть сведены к принятию христианства и, следовательно, к влиянию традиций христианской литературы, а через ее посредство и более ранней античной исторической науки.

Если считать, что сасанидская историография возникла в VI в., то, надо полагать, для более ранней поры она пользовалась преданиями, надписями III—IV вв., а, возможно, через сирийцев и какими-то остатками античной традиции. Гадать на эту тему можно долго и по-разному, но лучше обратиться к реальному, известному нам материалу и судить по тем остаткам «Хватай—намак», что дошли до наших дней.

Оригиналов их нет. Они были еще в X в., как сообщают арабские писатели той поры[8]. Уже в VIII в. их стали переводить или, точнее, перелагать на арабский язык. Таких переложений было немало, но до наших дней сохранилось не так уж много. Важнейшие из них относятся к концу IX — началу XI вв. (труды ат-Табари, Хазмы ал-Исфагани, ад-Динавери, ас-Са'алиби). Уже с этих арабских переложений брали материал историки, писавшие на фарси, в том числе самый ранний из них Мухаммед Балами, «переводивший»[9] сочинение ат-Табари на новоперсидский язык. Особо надо сказать о «Шах-наме» Фирдоуси. Великий поэт использовал те же материалы, что и его предшественники или современники-историки, но как поэт он и использовал их соответственно, так что в разделах «Шах-наме» даже о Сасанидах V в. почти ничего достоверного в плане историческом нет, и труд Фирдоуси—источник, но не для Сасанидов, а восточного Ирана X в.

Таким образом, судить о содержании сасанидских «Хватай-намак» можно в основном по их переложениям у более поздних,

---

[7] *Ян Рипка.* История персидской и таджикской литературы. М., 1970, с. 76.

[8] См. *ал-Масуди*, Китаб ат-танбих. Лейден, 1894, с. 106 (ар. яз.).

[9] «Перевод» Балами—на деле сокращенный вариант, пересказ текста ат-Табари, с добавлением массы дополнительного материала, преимущественно по Средней Азии, но также и по Кавказу (например, рассказ о арабо-хазарских столкновениях в 40-ых гг. VII в. в районе Дербента см. *А. П. Новосельцев, В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнин, В. П. Шушарин, Я. Н. Щапов*, Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965, с. 364—365).

преимущественно арабских писателей. Из таковых наиболее любопытна «История пророков и царей» ат-Табари (ум. 923 г.), судя по нисбе и данным его биографии,иранец, уроженец Табаристана (современный Мазандаран—южное побережье Каспийского моря). Но писал он (и не только свою знаменитую историю, но и не менее известный комментарий к Корану) по-арабски, да и пользовался, очевидно, арабскими материалами, вряд ли владея среднеперсидским.

Многотомный труд Ат-Табари—первый в арабской историографии опыт такого рода. Автор задался целью изложить всемирную историю в том виде, какой она представлялась образованному мусульманину IX—X вв. В его распоряжении были какие-то античные, очевидно, уже переведенные на арабский сирийскими переводчиками исторические и философские сочинения. Из них он черпал определенную информацию по истории Греции и особенно Македонии, а также Рима. Оттуда взяты, по-видимому, списки римских императоров, довольно точные для мусульманского автора. Знал он и христианскую литературу[10].

Кроме того ат-Табари использовал арабский эпос, предания, труды своих арабских предшественников и ряд иных материалов. Наконец, и это в данном случае наиболее интересно,—ученый знал и обильно привлек арабоязычные обработки «Хватай-намак».

Именно оттуда он заимствовал предания о происхождении Сасанидов по материнской линии от Ахеменидов[11]. Оттуда взят основной цикл известий о времени Сасанидов вообще.

Хронология у ат-Табари весьма обычная для средневековой историографии—от ведет счет по правлениям сасанидских монархов. О датах их царствования ат-Табари не всегда имел точные и однозначные сведения, а потому в ряде случаев отмечал разные варианты[12].

Изложение содержания «Хватай-намак» у Табари достаточно ясно показывает, что история ранних Сасанидов была авторам этого источника плохо известна. Отдельные точные факты (пленение Валериана Шапуром I[13], казнь Мани[14] и др.) это лишь под-

---

[10] ат-*Табари*, Тарих ар-русул ва-л-мулук, сер. I, Лейден, 1881—82, с. 736—738 (история Христа и апостолов).

[11] Там же, с. 813—814 и др. У ат-Табари Хомани названа мать Дары—одного из иранских царей до Александра Македонского (ат-Табари, ук. соч. с. 686—688).

[12] *ат-Табари*, ук. соч. с. 831 (Шапур I правил 30 лет и 15 дней, а по другой версии 31 год, 6 месяцев и 9 дней).

[13] *ат-Табари*, ук соч. с. 826—827.

[14] Там же, с. 830, 834.

тверждают. Несколько лучше дело обстоит с IV в., например, с описанием правления Юлиана Отступника в Риме и его войн с Ираном[15], но и тут ат-Табари допускает ошибки[16]. Что особенно примечательно—это обширные экскурсы нашего автора в историю арабских княжеств римско-иранского пограничья, но эти материалы не среднеперсидского происхождения.

Вполне самостоятельное изложение, с любопытными деталями сасанидской истории у Табари начинается с V в., более точнее с правления Бахрама V Гура[17], и чем ближе к финишу сасанидской державы, тем больше сведений приводится.

Цель данной статьи—не разбор всей Истории» ат-Табари, а попытка выяснить по его тексту, насколько знакомы были сасанидские летописцы с историей Закавказья и прежде всего Армении. И тут знакомство с соответствующими частями труда арабского историка приводит к двум выводам. Во-первых, в его труде имеются прямые упоминания об Армении и факты, связанные с ее историей. Они относятся почти исключительно к позднесасанидскому времени. Приведу одно любопытное свидетельство ат-Табари этого рода. Повествуя о деятельности знаменитого Кисры (Хосрова) Ануширвана, историк особо останавливается на кавказских делах, отмечая, что еще при Фирозе (Перозе), деде Хосрова I, с севера на Армению нападали разные народы. Список этих народов у Табари нуждается, очевидно, в уточнении при сверке с другими материалами. Здесь мы находим абхаз, биджр, баланджар, алан[18]. Кто такие аланы—известно хорошо. Два вторых народа, по-видимому, тюркские племена болгар и баланджар, а вот относительно участия в этих событиях абхаз возникают сомнения. Однако сам факт напора с севера в V—VI в. разных кочевых, в ту пору в значительной части тюркоязычных племен, вряд ли вызовет сомнения. Здесь любопытно, что Табари пишет о нападении их именно на Армению, а ниже—и это еще интереснее—упоминается, что Хосров I для контроля за границей Армении поселил 5000 воинов-персов. А поселены они были в районе

[15] Там же, с. 840—842.

[16] Ат-Табари называет в числе союзников Юлиана хазар (ук. соч. с. 840), что неверно, ибо хазар в IV в. не было. Наоборот, по данным Аммиана Марцеллина, современника Юлиана, в войске Шапура были хиониты, т. е. эфталиты (Аммиан Марцеллин, XVIII, 7). Впрочем такого рода неточности обычны, вспомним знаменитое упоминание Моисеем Хоренским булгар где-то во II в. до н. э. (Хоренский, II, 6, 9) по хронологии Хоренского.

[17] *Ат-Табари*, ук. соч., с. 855—869.

[18] *Ат-Табари*, ук. соч. с. 894—895.

«баб Сул»[19], т. е. знаменитых и по армянским источникам ворот Чола или Чора (разные варианты одного и того же названия). Чола—это район Дербента. Указание на то, что здесь при Хосрове I проходила граница Армении, очень любопытно, хотя может истолковываться по-разному. В данном случае, мне думается, можно наиболее реально истолковать эти известия арабского историка, связывая их, во-первых, с административно-военной реформой самого Хосрова, а во-вторых, с административным делением Закавказья в Халифате, которое, как и многое другое, было воспринято арабами у Сасанидов.

Известно, что Хосров I в военно-фискальных целях разделил Иран на четыре больших части (кустака), во главе которых стояли испахбеды, т. е. военачальники[20]. Об этом пишет и Табари, называя испахбеда «главой войска» и указывая, что прежде в Иране был один испахбед[21]. По известным нам источникам, эти кустаки охватывали соответственно юг, восток, запад и север государства. Северный кустак именовался Кавказским, Азарбайджанским (очевидно, для времени Сасанидов Адарбадаканским), иногда «кувар ал-джибал»[22]—от области ал-Джабал, части древней Великой Мидии, поздний Ирак-е аджам (Ирак персидский).

В этот кустак входили и закавказские страны, вернее те их части, что принадлежали в VI в. Ирану (бо́льшая часть Армении, Иберия-Картли, Албания—ар-Ран). И вот, по Табари, оказывается Сул-Чора являлся «сагр»—пограничной областью Армении. Понять это можно, мне кажется, привлекая более поздний материал арабского времени, когда основная часть Закавказья, включая и район Чола-Дербента, входила в наместничество Арминия[23]. Можно полагать и, мне кажется, это подтверждается армянскими источниками, что обширный Кавказский кустак разделялся на более мелкие административные единицы (Армения, Адарбадакан, и др.). В состав Армении VI в. входила и основная территория Кавказской Албании.

Такого же рода небезынтересные сведения об Армении можно найти в описаниях ат-Табари восстания Бахрама Чубина и правления Хосрова II Парвиза.

[19] Там же, с. 896.

[20] *А. Н. Колесников*, Иран в начале VII в. Палестинский сборник, вып. 22, Л., 1970, с. 93.

[21] *Ат-Табари*, ук. соч., с. 894.

[22] *А. Н. Колесников*, ук. соч., с. 98.

[23] О нем, его территории, см. *А. Н. Тер-Гевондян*, Армения и Арабский Халифат, Ереван, 1977, с. 168—169 (карта).

Но у ат-Табари есть и материал, который по контексту относится к ар-Руму (т. е. Византии), однако по смыслу скорее связан с Арменией.

В повествовании о правлении Йаздаджирда (Йаздигерда) II (438—457 гг.) как раз и встречаем небольшой рассказ, который может быть так истолкован. В отличие от отца Йаздигерда, Бахрама Гура, ат-Табари уделяет сыну немного внимания (в печатном тексте чуть больше страницы). Но здесь в конце повествования сообщается, что ар-Рум не стал платить дань (харадж), которую платил отцу Йаздигерда Бахраму, и тогда против ослушников направился Михр Нерсе[24].

Об этом сановнике ат-Табари сообщает любопытные и подробные данные[25], которые в основном подтверждают известия о нем армянских авторов (Елишэ и Лазаря Парпского). Ат-Табари приводит родословную Михр Нерсе, которая не оставляет сомнения в том, что здесь историк опирался на «Хватай намак»[26]. Сам Михр Нерсе еще при Бахраме Гуре является бузургфраамадаром (по армянским источникам вэуркхраматар[27], где храматар—перешедшая в армянский северо-западная иранская форма титула фрамадар). Сообщает ат-Табари и о трех сыновьях Михр-Нерсе и должностях, которые они занимали[28].

Есть основания считать, что в том небольшом отрывке, где идет речь об отказе Рума (Византии) платить харадж Ирану, вместо Рума в источнике ат-Табари должна была находиться Армения: оба названия изображаются довольно сходно в пехлевийской и арабской графике, и замена могла быть произведена переводчиком «Хватай-намак» на арабский, а возможно и самим ат-Табари.

Данная гипотеза может быть подтверждена и чисто историческим материалом. Известно, что Византия не подчинялась сасанидскому Ирану и не платила ему дань. Между этими державами существовали паритетные отношения, иногда мирные, порой враждебные. По-видимому, после раздела Армении в 387 г. ирано-византийские отношения довольно долго были спокойными. Прокопий Кесарийский сообщает, что император Аркадий (395—408 гг.) завещал, чтобы шах Йаздигерд I (399—421 гг.)—отец Бахрама Гура—был эпитропосом (опекуном) принца Феодосия[29].

---

[24] *Ат-Табари*, указ. соч., с. 872.

[25] Там же, с. 866—871.

[26] Там же, с. 868—869.

[27] *Елишэ*, О Вардане и Армянской войне. Ереван, 1957, с. 24.

[28] *Ат-Табари*, ук. соч., с. 869.

[29] *Прокопий Кесарийский*, I, 11.

Правда потом при Бахраме Гуре (Варахране) имел место ирано-византийский конфликт[30], но затем до времен наследника Йаздигерда II Пероза между двумя империями, кажется, царил мир[31].

А вот по армянским источникам мы знаем, что Армения (точнее ее так называемая марзпанская часть) как раз при Йаздигерде II отказалась принять новые, еще более тяжелые условия иранского подданства, в результате чего произошло знаменитое по армянским летописям восстание Вардана Мамиконяна. И тут главным застрельщиком репрессий против Армении и выступал всесильный Михр Нерсе. Как известно, на Аварайрском поле пал Вардан Мамиконян, но и персы были так ослаблены, что шах вынужден был отказаться от своих требований. Вину за неудачу в Ктесифоне свалили на Михр Нерсе, который вместе с женой был отправлен в храм огня Аргвахишт, где сам Михр Нерсе должен был исполнять функции атурвахша (младшего жреца)[32].

Вспомнив эти детали, можно предположить, что и у ат-Табари речь идет о походе Михр Нерсе на Армению, а не на Византию.

Приведенные примеры, думается, показывают, что в среднеперсидских летописях «Хватай-намак» имелись и известия об Армении, часть которых сохранена в том или ином виде арабскими историками, пользовавшимися этими летописями.

---

[30] Там же.

[31] Правда, согласно *Елишэ* (ук. соч., с. 7), Йаздигерд в начале своего правления напал на византийские пределы, и лишь миролюбие Феодосия II вынудило персидского шаха заключить мир. Но это вряд ли те события, о которых пишет Ат-Табари. Но ср.: Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879, S. 116—117.

[32] *А. Г. Перихания*, Сасанидский судебник. Ереван, 1973, с. 424—426.

Г. С. АРАКЕЛЯН

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ АРМЯН НА СЕВЕРО-ЗАПАДНЫЙ КАВКАЗ И СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕРКЕСОГАЕВ

Вопросы, связанные с историей переселения армян на Северо-Западный Кавказ, привлекали внимание ученых еще с прошлого столетия. Однако многие стороны этой проблемы остались нерешенными. Главной причиной, которая и по сей день затрудняет разрешение этих вопросов, является отсутствие средневековых письменных источников, указывающих на проживание армян среди адыгоязычных племен. К тому же авторы при изучении этой проблемы не всегда использовали тот богатый материал, который был накоплен усилиями предыдущих исследователей. Хотя данная статья не претендует на использование всех имеющихся данных и материалов, однако комплексное изучение некоторых новых фактов, публикаций и полевых этнографических материалов позволяет осветить отдельные вопросы, касающиеся как истории переселения, так и формирования черкесогаев как самостоятельной группы. В статье делается попытка конкретизировать этно-культурные связи армян с населением Северо-Западного Кавказа, выявить специфику этно-бытовых контактов этой группы с местными народами и взаимодействие разных культур, а также определить ход этнической истории черкесогаев.

А. Возникновение армянских поселений на Северо-Западном Кавказе

Процесс формирования армянской колонии на Северо-Западном Кавказе протекал весьма сложно. От самого начала до наших дней этническая история черкесогаев настолько специфична, что оставила свой неизгладимый след на все стороны их жизни. Процесс возникновения поселений был не одноактным явлением, а протекал в течение нескольких веков, что заставило

эту своеобразную колонию находиться в постоянном изменении, в активном этно-культурном развитии.

При изучении истории переселения черкесогаев, за неимением других источников, на первый план выдвигаются этногенетические предания. Они записывались разными авторами в основном в половине XIX в. О месте и времени переселения армян предания сообщают разные сведения. Однако эти сведения взаимно дополняются, позволив при этом реконструировать картину истории переселения в более или менее полном виде.

Существует девять преданий. Сами черкесогаи, основываясь на смутных воспоминаниях, о своем происхождении писали: «Еще в конце XVI в. предки наши вышли из Крыма и поселились в ныне Кубанской области. Заручившись покровительством сильных лиц из горцев, они водворились между ними с торговыми целями и, с течением времени, сохранив только религию предков, всецело приняли в своей жизни обычаи, язык и условия горской жизни, ничем не отличались от коренных обитателей, кроме некоторых различий в отношении своих рабов...»[1]

В предании, приведенном С. Джалаляном, время переселения также относится к XVI в.[2]. Судя по третьему преданию, первые армяне в черкесских горах появились лишь в XVII в.[3]. По всем трем преданиям армяне пришли к черкесам с торговыми целями, из Крыма.

Почти одновременно с вышеупомянутыми преданиями в литературе появилось и другое, четвертое. По этому последнему, приведенному армянским священником Хозровым, армяне появились среди черкесов намного раньше, сразу же после падения армянского царства, переселившись непосредственно со своей родины[4]. Интересное предание приводит Ф. А. Щербина. Этот вариант дает сравнительно цельное представление об истории черкесогаев и охватывает множество вопросов их прошлого, поэтому приводится здесь полностью: «Сами армяне утверждают, что их предки поселились между черкесами лишь 400 лет тому назад, непосредственно после того, как было разрушено Армянское царство. Позже к этим первым поселенцам присоединялись выходцы из Крыма, Константинополя, Трапезунда, Синопы и других мест. Во всех

---

[1] Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 185, док. 78 (копия).

[2] Ս. Ջալալեան, *Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան*, *հ. Բ, Տփխիս*, *1858*, с. *455*.

[3] *Н. Иванов*, Армавир, газ. «Кавказ», 1850, 45.

[4] [Иоанн] *Хозров*, Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее их нравов и обычаев, газ. «Кавказ», 1846, 40.

этих случаях армяне шли к черкесам в поисках лучших условий деятельности и жизни. Относительно первых выходцев у армавирцев сохранились интересные представления. В горы прямо из Армении пришли люди воинственного и внушительного вида. Они были вооружены с головы до ног, «закованы в железо», носили панцыри и кольчуги, в виде спаянных из стальных колец рубашек, надеваемых под верхнюю одежду, а их головы защищены были также стальными уборами, и хотя они не имели ни щитов, ни копий, но у каждого из них был боевой топорик, насаженный на длинную рукоятку... В пришлых воинах черкесы увидели людей благородной крови и приняли их в свою среду с почетом и уважением. Позже, когда они заняли выгодное положение в горах у черкесов, они получили права узденей первой степени, т. е. высших дворян, позволявшие им беспрепятственно исповедовать христианскую религию, иметь крепостных людей или рабов и заниматься всевозможными делами, начиная с военной и оканчивая хозяйственными занятиями и торговлей. К ним начали присоединиться отдельными семьями выходцы из Крыма и из разных мест Малой Азии, гонимые и притесняемые в этих местах господствующей национальностью—турками и татарами...»[5].

Как видно, в этом варианте сведены все вышеупомянутые мотивы о переселении черкесогаев, а именно: армяне являются пришельцами с родины после падения их царства, а впоследствии их число пополнилось выходцами из разных мест, пришедших в разное время.

Следующие три предания, сохранившиеся в рукописи Е. Шахазиза, в принципе повторяют вышеупомянутые[6]. И, наконец, последнее, девятое предание, рассказанное черкесогаем Гаспаром Арутюняном, дополняет сведения об истории переселения черкесогаев. «...черкесогаи переселились в Черкесию в первые годы XI в., в эпоху византийского императора Василия II. Они переселялись группами. Первая группа представляла собой отряд воинов, хорошо вооруженный для своего времени. Этот отряд по приказу императора обязан был со своими семьями дойти до Балкан и, обосновавшись там, защищать границы Византии от нападений болгар. Однако, возмущенный политикой, проводимой Византией по отношению к армянам, и не повинуясь приказу императора, этот отряд изменил маршрут и направился в Тамань, в сторону

---

[5] *Ф. А. Щербина*, История Армавира и черкесо-гаев, Екатеринодар, 1916, с. 2—3.

[6] **Ե. Շահազիզ, Չերքեզիա** (рукопись, хранящаяся в Музее литературы и искусства АрмССР, фонд Е. Шахазиза, список 2. отдел VII, № 40), с. 33—34.

черкесов. Встретив у последних почетный прием, армянские воины вошли в состав их воинских дружин и служили там. Обосновавшись здесь, они пригласили новых переселенцев. Пришельцы были все из Ани и Ширака. Впоследствии присоединилась к ним и малочисленная группа из Крыма, которую выходцы из Ани называли «аджемами». Армавирские Аджемяны являются их потомками»[7].

Таким образом, сопоставив все косвенные сведения, гипотетически можно заключить, что в начале XII в. в черкесских горах появилась первая группа армян. По народным воспоминаниям, это была группа воинов, число которых в дальнейшем пополнилось новыми группами армян.

В 1869 г. экспедиция Московского археологического общества обнаружила развалины церкви, которая находилась недалеко от Майкопа, между станицами Белореченская и Ханская. Здесь была найдена надпись на армянском языке, которая гласила: «Церковь построена каменщиком (имя неразборчиво)... в 620 г. армянской эры», т. е. в 1171 г.[8]. Кучук Иоаннесов, опубликовав надпись, выразил мнение о том, что надпись является свидетельством существования здесь армянской колонии еще во второй половине XII в. Одновременно он полагает, что армяне пришли сюда в конце X в., в период гонений со стороны византийского императора Василия II, в 988 г. выселившего подвластных ему армян в Македонию, дабы составить из них заслон против болгар. Но армяне восстали против императора и перешли в Болгарию, а затем—за Дунай и, двинувшись далее на север и северо-восток, очутились в Крыму и Кубанской области[9].

О том, что в XII в. здесь уже жили армяне, свидетельствует еще один интересный документ. Это грамота галицийского князя Феодора Дмитриевича, которой он в 1062 г. приглашает воинов «косохских армян» вместе воевать против польского короля, обещая им в течение трех лет освободить от всех налогов и предоставить свободный выбор местожительства[10]. Грамота хранилась

---

[7] Ե. Փորքշեյան, Երբ և որտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա, ՊԲՀ, 1959, 2—3, с. 234.

[8] *Кучук Иоаннесов,* Армянская надпись XII столетия, «Материалы по археологии Кавказа» (далее МАК), вып. III, М., 1893, с. 106. Очевидно, полковник русской армии XIX в. Гаспар Арутюнин был знаком с этой версией Кучука Иоаннесова о переселении армян на Северо-Западный Кавказ в X—XI вв., которую в своем рассказе дополнил из народных преданий.

[9] Там же, с. 108.

[10] Ե. Փորքշեյան, ук. соч., с. 249.

во Львовской армянской церкви. Кроме подлинника на русском языке, существовали переводы на латинском и армянском языках. Армянский текст, который видел Минас Бжшкян, полностью совпадал с подлинником, только вместо «косохских армян» было написано «пашохачские армяне»[11], что, очевидно, совпадает со словом «натухайские»[12].

Вышеупомянутая надпись и грамота дали основание X. Поркшеяну полагать, что армяне пришли в Черкесию до 1062 г., непосредственно со своей родины[13].

Политика Византии по переселению армян общеизвестна. Она сформулирована Маврикием в конце VI в. и особенно интенсивно осуществлялась при Василии II в начале XI в. «...пришел конец стране нашей Армянской... Ишханы покинули свои наследственные вотчины и отправились на чужбину. Гавары были разорены и стали добычей греческой державы»[14]. Матфей Эдесский же с болью отмечает, что армянская страна опустела от царей и князей: «...римляне изгоняли храбрых и могучих мужчин востока и старались армянскую страну и весь восток держать под контролем своих слабовольных предводителей»[15], «...греки постепенно из армянской страны изгоняли храбрых воинов... и погубили армянское царство. Они разрушили мощь страны, которую составляли воины и военачальники»[16], «...их целью было вывести и поселить всех армянских князей и храбрых воинов среди греков»[17]. Несомненно, не все воины в дальнейшем возвращались на родину. В арменистике существует предположение, что «немалое количество армян в Крым и на территорию Приазовья, в частности в страну косохов (!—Г. А.), могли бы пройти из тех войск, которых Византия посылала воевать против кипчаков или комаров»[18]. Эта гипотеза может быть подкреплена данными приведенных преданий, а также грамотой галицийского князя, которой он приглашает воинов «косохских армян». Знаменательно, что в тех преданиях, где говорится о приходе вооруженных армян, нет ни одного упоминания о женщинах и детях, и они единогласно утверждают, что первые переселившиеся на земли черкесов

---

[11] Մինաս Բժշկեան, *Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան*, *Վենետիկ*, *1830*, с. 85.

[12] Натухайцы, как известно, были одним из черкесских племен.

[13] Խ. Փորքշեյան, Ук. соч., с. 245.

[14] Повествование Вардапета Аристакэса Ластиверци (пер. *К. Н. Юзбашян*), М., 1968, с. 79.

[15] Մատթէոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն*, *Վաղարշապատ*, *1898*, с. 102.

[16] Там же, с. 135.

[17] Там же, с. 136.

[18] Վ. Միքայելյան, *Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն*, *Երևան*, *1964*, с. 44.

армяне женились на черкешенках[19]. О том, что среди первых переселенцев действительно не было женщин, свидетельствуют и этнографические материалы. Так, у черкесогайских женщин полностью отсутствуют ремесленные навыки, присущие армянским женщинам. Из бытовых зарисовок, сделанных очевидцами, а также из собранных автором полевых материалов можно заключить, что этих традиций у черкесогаев не было. К тому же, нами не обнаружено ни одного армянского национального блюда, элемента национальной одежды и пр., что могло бы сохраниться благодаря армянской женщине.

В материалах Государственного архива Краснодарского края хранятся многочисленные документы, в которых черкесогайские семьи просят разрешения у правительства России перейти на русскую сторону Кубани. В этих прошениях приводятся именные списки семей, где не обнаруживается ни одного женского имени армянского происхождения. Здесь фигурируют в основном черкесские национальные или же общемусульманские имена, в то время как армянские мужские имена встречаются довольно часто. Так, в этих документах наличествуют женские имена: Айшет, Пырын, Ешыгуау, Хъатыке[20], Сур (полное-Сурет)[21], Гузэл, Сырым[22], Куаку[23]; Хьакэрэж, Гозимаф[24]; Сырыф, Нашъхо, Нагъо[25] и т. д.

---

[19] «...крымские выходцы разошлись по аулам, женились на горских красавицах (от этих черкешенок и армян происходят вышедшие обитатели Армавира)»,—пишет И. Иванов. «Черкесы не чуждались выдавать своих дочерей за армян без всяких различий, причем они все еще не приняли мусульманства. Армяне, женясь на черкесских девушках, крестили и обращали их в армяно-григорианскую веру. И это явилось причиной того, что армяне жили у черкесов разбросанно» (*Մ. Չամչյան*, ук. соч., с. 455—456); На это указывают также Ростом-бек Ерзынкян (Վ. Դիլբարյան. *Ռոստոմ-բեկ Երզնկյանի «Չերքեզահայերի ազգագրությունը», «Բանբեր Հայաստանի արխիվների», 1971, 1*, с. 70.), Шаан Симон (*Շահան Սիմոն, Արմավիրի քաղաքային եկեղեցիների հուշարձան, Թիֆլիս, 1914*, с. 62—63). *Е. Шахазиз* (ук. соч., с. 27). Интересное сведение на этот счет приводит *Ф. А. Щербина*: «В семейной хронике фамилии Поповых, занимавших положение духовенства, сохранилось предание, что первые армяне пришли в горы без женщин и что, поженившись потом на дочерях черкесских узденей, они тем самым приобрели права дворянства» (ук. соч., с. 18).

[20] Государственный архив Краснодарского края (далее: ГАКК), фонд 249, опись 1, дело 1644, л. 5.

[21] ГАКК, ф. 261, оп. 1, д. 155, л. 5; д. 828, л. 82.

[22] Там же, д. 798, л. 5.

[23] Там же, д. 1263, л. 81.

[24] Там же, д. 298, л. 81, 81 об.

[25] ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1774, л. 122.

которые были весьма распространены среди черкесогаев. Среди мужских имен встречаются: Егор, Ованес, Бедрос, Мелкон[26]; Багдасар, Мартин[27]; Карабет, Ванес[28] и т. д., а также: Бабасин[29]; Псоуб, Хауд, Бишуп[30]; Аслан, Борох, Псегуб, Бэшыкъ[31]; Сосрич, Хут[32]; Бох, Шумаф[33] и т. д.

Говоря о трудовой деятельности черкесогаев, исследователи отмечают только занятия торговлей, одновременно подчеркивая, что они были храбрые воины, вызывавшие к себе уважение у черкесских князей[34]. Следует отметить, что издавна занимавшийся земледелием и ремеслом армянский переселенец вряд ли оставил бы свое основное занятие тем более, что в горах он имел возможность продолжать его. Это еще раз подтверждает предположение о том, что первые переселенцы-армяне были воины-мужчины, факт, который сильно повлиял на весь дальнейший ход истории развития и формирования черкесогаев.

В известных уже нам преданиях внимание исследователя привлекает еще одно обстоятельство. В некоторых из них имеется сведение, что армяне пришли в Черкесию 400 лет тому назад, сразу же после падения армянского царства[35]. Имеется в виду, очевидно, Киликийское армянское царство, павшее действительно 450 лет ранее того времени, когда рассказывались эти предания, и армяне, переселившиеся в Черкесию после падения этого царства. В связи с этим представляет определенный интерес известная армавирским армянам песня о царе Левоне. Немецкий ученый К. Боуда, который записывал эту песню, параллельно с немецким приводит и черкесский текст с заглавием на армянском языке—Leon takaor (царь Леон). Вот содержание песни:

> Всадник, сидящий на белой лошади
> Трубил в медную трубу,
> (и) возле полчищ Леона
> Начали схватку

---

[26] Там же, д. 1644, л. 5.
[27] ГАКК, ф. 261, оп. 1, д. 828, л. 82.
[28] Там же, д. 798, л. 5.
[29] ГАКК, ф. 249, оп. 1, д. 1644, л. 5.
[30] ГАКК, ф 261, оп. 1, д. 828, л. 82.
[31] Там же, д. 1263, л. 81.
[32] Там же, д. 798, л. 81.
[33] ГАКК, ф. 249, д. 1774, л. 112.
[34] См. напр.: Վ. Գրիգորյան, ук. соч., с. 71; Ճանան Սիմոն, ук. соч., с. 63.
[35] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 2; Ե. Ճանապիզ, ук. соч., с. 33.

Когда уже начали (схватку),
Появился их черный конь.
Когда он уже показался
Началось большое сражение.

«Если нас не впустят в наш дом,
Придется, пожалуй, нам жить в конуре.
Аллах создал вас жестокими!
Где же я найду дом, подобный моему прежнему?»[36]

Как название, так и само содержание песни можно связать с последним царем Киликийской Армении Левоном VI. Последний период существования этого царства ознаменовался непрерывной борьбой против египетских мамлюков. Упомянутое в песне выражение «аллах создал вас жестокими» могло относиться к ним[37].

Киликийские торговцы давно были знакомы с северными районами черноморского побережья. Через Константинополь и Трапезунд крымские армяне имели тесные торговые связи с Киликией. В Крыму были в обороте монеты Киликийского армянского царства[38]. Торговые связи между Киликией и Крымом продолжались и в XIII—XIV вв[39].

Через крымских армян киликийцы могли бы знать о черкесогаях, активно торговавших тогда в Крыму.

Все эти обстоятельства наводят на мысль о возможности по-

---

[36] *K. Bouda*, Tscherkessische volkslieder aus Armavir. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen gesellschaft. Bd. 93, H. 2—3, Berlin—Leipzig, 1938, c. 354.

[37] В этом плане интересно также предание о происхождении фамилии Бароновых, приведенное Е. Шахазизом: «Предок семьи Бароняя,—пишет он,—по преданию был Барон, одним из трех братьев, проживающих в Черкесии. Два брата приняли ислам и переселились в Турцию, а Барон, сохранив свою веру, женился на черкешенке и остался вблизи Батал-Пашинска». По сведениям Е. Шахазиза, в Новом Нахичеване также жили перешедшие из Крыма семьи под именем Бароняя, даже Мрза (мирза—Г. А.) Бароняя. «Барон,—продолжает автор,—это почтительное название дворян, которое было принято среди крестоносцев и которое после крестовых походов начали употреблять армяне в Киликии в форме «парон» (Ե. Շահազիզ, ук. соч., с. 77). Возможно, что далее это слово уже как личное имя распространилось в Крыму через переселенцев киликийских армян, а из Крыма—среди черкесских армян.

[38] *Հայ ժողովրդի պատմություն, Հ. 4, Երևան, 1972*, с. 352.

[39] *Г. Г. Микаелян*, История Киликийского Армянского государства, Ереван, 1952, с. 201.

полнения гетерогенного армянского населения в черкесских горах выходцами из киликийской Армении.

Из всего сказанного можно сделать вывод о том, что в конце X или в начале XI вв. группа воинов-армян в поисках прибежища обосновалась в черкесских горах. Эти воины действительно могли занять почетное положение у черкесов, переживающих тогда ранний период феодализма. Благодаря своей торговой деятельности, эти армяне поддерживали постоянную связь с Крымом и тем самым со всем армянским миром. Это способствовало увеличению числа армян, живущих среди черкесов. Число поселенцев пополнялось новыми группами как из своей родины, так и из Малой Азии и Крыма. Этим и объясняются разные варианты преданий о переселенцах.

Б. Характер социальных, экономических и этнических контактов армян с различными группами местного населения

Предания повествуют, что армяне, прибыв в Черкесию, расселялись среди черкесских племен, женились на черкешенках и получили звание первостепенных узденей-дворян. Так ли было в действительности? В начале XIX в. они стали известны как дворяне высших сословий черкесской феодальной иерархии того времени, Ф. А. Щербина и Е. Шахазиз всех их считали узденями I степени[40]. «Факт исторический и безусловно достоверный, что армяне никогда не занимали у черкесов положения подневольного сословия. Никогда и ни один армянин не был ни рабом, ни крепостным у черкесов. Напротив, почти все армяне, жившие в горах, имели своих рабов, большинство которых было черкесского происхождения. Во время перехода горских армян в русское подданство и на русские земли все выходцы числились узденями первой степени, т. е. были дворянами, имели право держать крепостных людей, составляли поместное сословие»[41].

Кем были уздени вообще и первой степени уздени, в частности, в черкесской социальной лестнице? Дело в том, что термин уздень вообще не существовал у адыгов, его ввели русские. В. К. Гарданов пишет, что «...в русской литературе, особенно в официальных документах первой половины XIX в., часто было принято именовать адыгских уорков не теми специфическими званиями, которые существовали у адыгов для каждой отдельной степени дворянства, а узденями первой, второй и т. д. «степени». Такое

[40] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 2, 10, 16; Ե. Շահազիզ, ук. соч., с. 68.

[41] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 16.

обозначение, включая и самый термин «уздень», было совершенно чуждо адыгам. ...Хотя звания узденя I степени у адыгов и не существовало, им нередко пользовались адыгские уорки, желавшие представить себя в глазах русской администрации более знатными, чем они были в действительности. Звание «узденя I степени» было адыгам малопонятно и поэтому открывало возможность для многочисленных мелких адыгских уорков выдавать себя за первостепенных узденей, число которых в каждом адыгском племени в действительности было весьма ограничено и состояло из нескольких фамилий тлекотлешей и дежеНуго...»[42].

Судя по материалам, армяне в горах не владели наследственной собственностью на землю, формой землевладения, которой обладали, наряду с князьями, и первостепенные уорки[43]. Можно предполагать, что их земельные участки представляли собой условное феодальное землевладение, которое им жаловали за службу, так же как и у большинства уорков. Не случайно, что армяне несли повинности в виде продуктовой ренты: «...семейство армянина обязывалось доставлять своему покровителю-князю в виде даров: две арбы сена, четыре мерки пшеницы или кукурузы и десятую часть от скотоводства»[44].

Исходя из вышесказанного, едва ли можно причислить армян к первостепенным уоркам. Вероятно, такое мнение возникло потом, уже после того, как армяне спустились с гор, стали жить в иной среде. Армянам, связанным с черкесскими князьями и узденями аталыческими и куначескими узами, нетрудно было представить свидетельства о своем «узденском» положении среди черкесов, тем более, что эти свидетельства черкесских князей ни к чему не обязывали.

Распространению версии «узденства» благоприятствовало, по всей вероятности, то обстоятельство, что армяне в горах имели много привилегий. Так, они все не только имели материальную возможность, но и право держать «рабов», право, которое у черкесов имело только дворянство. Почти все армяне были аталыками детей черкесских князей и дворян: «...армяне считались лучшими аталыками»,—пишет Ф. А. Щербина[45]. Такими привилегиями пользовались, только одной степенью ниже, дворяне[46]. Известно,

[42] *В. К. Гарданов*, Общественный строй адыгских народов (XVII-первая половина XIX в.), М., 1967, с. 180—182.

[43] Там же, с. 146.

[44] *Н. Иванов*, О Кавказо-горских армянах, «Ставропольские губернские ведомости», 1855, 7, с. 52.

[45] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 35.

[46] *В. К. Гарданов*, Аталычество, М., 1973, с. 5.

какие преимущества имели аталыки, их семьи и даже их род. Если даже предположить, что только часть армян были аталыками, то не трудно догадаться, что все они пользовались теми же привилегиями. Фактически армяне имели те же права, что и черкесские дворяне, но в то же время своей хозяйственной деятельностью, ролью воспитателей и имуществом они ценились больше черкесскими князьями. Черкесогаи женились на дочерях черкесских князей и уорков высших степеней, а по черкесским адатам в брачных делах князья строго сохраняли «чистоту крови» исходя из социальных положений[47]. Цена крови армянина стояла наравне с ценою крови первостепенных уорков, а иногда даже и выше[48]. Однако все это не дает нам право причислить их к той или иной категории черкесских уорков. Напротив, имеются некоторые факты, указывающие на то, что черкесогаи не принадлежали ни к одной из них. Так, армяне спокойно занимались торговлей, тогда как это было бы оскорбительным для черкесского дворянина, не давали своих детей на воспитание в чужие семьи, в то время как это было обязательным для черкесского дворянства[49]. Отдельные группы армян, живя на землях того или иного черкесского князя, непосредственно подчинялись этим князьям и даже имели больше обязательств, чем черкесские дворяне, которые проживали на тех же землях. Однако никому больше они не подчинялись, не отправляли никаких других повинностей, кроме княжеских. Кроме того, князь считался у них не сюзереном, а как бы «покровителем», и повинности носили форму подарков. Вместе с тем армяне имели полную свободу решать свои внутренние дела и жить по своим моральным и социальным нормам.

Не исключено, конечно, что некоторые из армян, а может быть даже многие были узденями, среди них могли быть и уздени первой степени—тлекотлеши и деженуго, но по своему общему положению они выступали как бы «кунаками» по отношению к черкесам в том смысле, в котором его характеризует В. К. Гарданов для XVII века: «В XVII в. термин «кунак» употреблялся чаще всего в смысле человека, ищущего покровительства и принятого под защиту»[50]. Армяне были «кунаками» вообще, т. е. практически все армяне были кунаками всех черкесов, несмотря на их личные связи с отдельными черкесами и социальное положение. В

---

[47] *В. К. Гарданов*, Общественный строй..., с. 157.

[48] *П. Иванов*, О Кавказо-горских армянах, 7, с. 51.

[49] *В. К. Гарданов*, Аталычество, с. 2—3.

[50] *В. К. Гарданов*, Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII—первой половине XIX в., СЭ, 1964, 1, с. 55.

черкесской среде это была группа людей, скорее всего этническая, на которых не распространялся обычный адыгский институт социальных и моральных норм. Это обстоятельство позволяло черкесскому дворянству относиться к армянам как к равным, не считаясь с их положением в черкесской социальной иерархии. При каждой встрече со своим кунаком-армянином князь получал богатые подарки. Много подарков получала и семья покровителя при любом подходящем случае, а «...эти так называемые косвенные доходы постоянно превышали следуемые с армянских семейств князю повинности»[51]. Кроме того, очень важны были для князя доходы, получаемые от торговли армян, так как «важной прерогативой князя было право собирать пошлину со всех, кто занимался торговлей на территории его княжества»[52]. С экономической точки зрения роль «армянского сословия» в Черкесии была велика. Это положение, видимо, возникло в силу того обстоятельства, что армяне первоначально пришли в горы как вооруженный отряд и своей военной выучкой произвели впечатление на живущих в период раннего феодализма черкесов. Это, естественно, позволяло им занять соответствующее место в сословном строе горцев. Кроме того, будучи гостями, они были приняты соответственно адыгскому этикету гостеприимства, в силу чего гость почитается превыше всего. А в дальнейшем своей активной хозяйственной деятельностью и предприимчивостью армяне закрепили за собой подобное положение. В данном случае важен факт, что почетное положение у черкесов занимали все армяне. Этнический признак здесь определял социальную принадлежность, а этническое название в некотором смысле приобретало социальную значимость.

Армяне сосредоточили торговлю в своих руках. Они играли роль экономического посредника между черкесами и внешним торговым миром. Этим они не столько обособлялись, сколько внутренне как бы соединялись, составляя единое экономическое сословие. Н. Карлгоф отметил, что торговое сословие в горах состоит из живущих там армян[53]. В торговле, естественно, в основном были заинтересованы черкесские князья,—еще одно обстоятельство, связывающее армян с социальной верхушкой адыгоязычных народов.

---

[51] *Н. Иванов*, О Кавказо-горских армянах, 8, с. 59.

[52] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 16

[53] *Н. Карлгоф*, О политическом устройстве черкесских племен, населявших северо-восточный берег Черного моря, «Русский вестник», 1860, т. 28, с. 536.

В. Формирование этно-культурных особенностей у черкесогаев

В течение многовековой жизни среди черкесов культура переселенцев-армян претерпела существенные изменения. По сведениям всех авторов, черкесогаи полностью забыли армянский язык и по своим особенностям целиком походили на черкесов. В документах 1850-х годов иногда армян называли черкесами[54].

Ни одного описания черкесогайского быта того времени, когда они жили непосредственно в черкесской среде, мы не имеем. Однако имеется достаточно много этнографического материала о первоначальном этапе проживания черкесогаев в Армавире, когда они еще жили традиционным бытом. Эти материалы, вместе с полевыми сведениями, собранными автором данной работы, подтверждают, что особенно в области материальной культуры (поселения, жилища, одежда, пища), общественно-семейной жизни и духовной культуры черкесогаи действительно подвергались сильному влиянию черкесов. Каким же образом армяне могли «очеркеситься» до такой степени?

В черкесских племенах армяне жили дисперсно. Различные группы армян, которые в течение многих веков жили в определенной этно-культурной среде, в окружении того или иного черкесского племени, сблизились с бытом этих конкретных племен вплоть до того, что в разных местах армяне разговаривали на определенном черкесском диалекте[55], подчинялись традиционным адатам данного племени. Этому сильно способствовали, помимо разбросанности армян, межэтнические браки и неизбежные родственные и экономические связи с определенным черкесским кругом.

Но был также и ряд объединяющих признаков. Это, прежде всего, сознание единства происхождения, культуры, религии, а также право на внутреннее самоуправление и социально-экономическая однородность, обусловившая одинаковое отношение ко всем армянам со стороны черкесов.

В литературе содержатся некоторые сведения относительно принятия отдельными черкесами армяно-григорианской веры. Священник из Екатеринодара Никогаес Сагимян, который встречал первую группу черкесогаев, перешедших на сторону русских, описывал момент этой встречи: «Старики черкесогаи, забыв про

---

[54] ГАКК, ф. 261, оп. I, д. 1408, л. 88.

[55] *Н. М. Набокова*, Фонетические особенности армавирского говора адыгейского языка, «Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исслед. ин-та» (далее УЗКБНИИ), серия филолог., т. XX, Нальчик, 1964, с. 25—26.

усталость и голод, думали о крещении. С ними прибыли в значительном количестве крепостные из черкесских племен, прибыло также и несколько десятков горских евреев. Старики, старухи торопились быстрее окрестить их. Река находилась близко. Тер-Петрос, Тер-Арутюн и я спустились к берегу реки и окрестили каждого»[56]. Шаан Симон указывает, что черкесогаи получили привилегию обращать в «армяно-григорианскую веру всех желающих принять христианство (речь идет о черкесах—Г. А.) без разрешения министра внутренних дел»[57] и что многие «армяне-христиане и черкесы-магометане имеют одинаковые фамилии: Тамбиевы, Каплановы, Аслановы, Джентемировы, Киреаковы, Мурадовы, Етмишевы, Узуновы, Табеловы и т. д. встречаются у двух народов»[58].

Вопрос «арменизации» черкесов рассматривает Ф. А. Щербина. Говоря о росте населения Армавира, он пишет: «Нарастание шло главным образом путем дробления семейств, а семь лишних фамилий дали поселенцы не армянского происхождения. Так, Тамбиевы были кабардинцы, обармянившиеся впоследствии, Матеосовы—греки и т. п. Но случаи внедрения инородцев в армянскую народность были и раньше, когда армяне жили в горах между черкесами. Надо полагать, что с армянами слилась некоторая доля черкесов, греков и татар. На это указывают не только фамильные наименования, но и достоверно установленные случаи обращения других национальностей в армянскую»[59].

Сохранилось прошение астраханского синода от 1847 г.[60], где говорится о том, что священник екатеринодарской армянской церкви «просит разрешения окрестить в григорианскую веру детей народностей других вероисповеданий, которых взяли в плен среди черкесов с другой стороны Кубани, не спрашивая впредь высшего правления».

В той же папке содержатся различные документы относительно крещения черкесов—как отдельных лиц, так и групп[61]. С такими фактами мы сталкиваемся и в журналах армавирской армянской церкви, где зарегистрированы случаи крещения как в связи с женитьбой, так и по собственной воле[62]. Возникает воп-

[56] *«Նոր-Դար»*, 1891, 63.

[57] *Շահան Սիմոն*, ук. соч., с. 69.

[58] Там же.

[59] *Ф. А. Щербина*, ук. соч., с. 13—14.

[60] Матенадаран, архив католикосов, папка 108, док. 5.

[61] Там же, б. 7, 19 (1848 г.); б. 60 (1854 г.) и т. д.

[62] Документы хранятся в архиве ЗАГС-а г. Армавира (журналы за 1844—1860 гг.), л. 4; за 1866 г., лл. 13, 34 (два случая); за 1867 г., л. 6; за 1868 г.,

рос, имеем ли мы основание предположить, что, приняв армяно-григорианскую веру, черкесы постепенно переходили в группу, называемую черкесогаями? В этой связи представляет интерес записанное нами в Майкопе предание, которое рассказал черкесогай, армавирец по происхождению, Шаханов Савва Мартынович. «Армавир был городом, издавна основанным армянами, очень развитым и с большой промышленностью. Черкесы хотели обосноваться в Армавире, однако армяне не соглашались, объясняя это тем, что черкесы являются мусульманами. Этот спор продолжался долго. В конечном счете черкесы согласились принять григорианскую веру и обосновались в Армавире, где вскоре они превратились в крупных торговцев и возглавили хозяйственно-экономическую жизнь города. Отсюда и возникли современные черкесогаи»[63]. Это предание, сколь бы ни было далеким от истины, все же свидетельствует о том, что процесс «арменизации» черкесов был довольно-таки интенсивным[64].

Крепостные черкесы или рабы, принимая христианство, освобождались от невольничества и, усыновленные армянами, пользовались теми же привилегиями и льготами, что и армяне. Следует предположить, что процесс обращения в христианство черкесов протекал более интенсивно до принятия мусульманства, в период, когда армяне имели бо́льшее влияние и пользовались бо́льшим уважением и льготами. По-видимому, правомерно в таком случае говорить об этнической «арменизации» определенной части черкесов, параллельной с культурно-языковой «черкесизацией» армян.

Однако черкесы не единственный этнический элемент, который наряду с армянским, входит в состав черкесогаев. Весьма интересны были связи черкесогаев с греками, проживающими также среди черкесов. Эта группа греков «очеркесилась» в культурно-бытовом

лл. 7, 20, 31 (в последнем два случая); за 1871 г., л. 4; за 1874 г, л. 30 и т. д. (на арм. яз.).

[63] Полевые материалы за 1977 г.

[64] Так, в той же папке № 108 документом № 6 нахичеванский мещанин Таманов просит разрешения об удочерении и крещении своей прислуги, которую затем хочет выдать замуж. Документ № 7 является прошением священника Екатеринодара Мкртыча, которым он просит разрешения об усыновлении и крещении группы двенадцатилетних юношей-черкесов, которые в качестве пленных продали армянам. Очень важным является документ № 15 (1848 г.), разрешающий католикосу Нерсесу обращать черкесов в григорианскую веру, «...при этом новокрещенные отнюдь не могут быть привлекаемы в крепостное состояние, а по принятию подданства России, должны быть причислены в городские или сельские сословия и, пользуясь дарованною льготою, оставаться совершенно свободными».

смысле так же, как и армяне и, наверняка, их можно на том же основании звать черкесскими греками. Будучи христианами, в горах они поддерживали тесные связи с черкесогаями. Заезжие армянские священники нередко удовлетворяли религиозные нужды также и черкесо-греков. Черкесы часто не отличали их от армян. Все они говорили на черкесском языке и жили тем же черкесским бытом, отличия же религиозного порядка были мало доступны черкесам. Браки между черкесогаями и черкесогреками заключались часто. В дальнейшем черкесогреки спустились с гор вместе с черкесогаями и их судьбы часто переплетались[65]. В ауле Бжедухабль Краснодарского края они до сих пор живут вместе. Кубанская военная администрация черкесогреков иногда называла армянами[66]. В журналах армавирской армянской церкви встречаются случаи принятия григорианской веры греками[67]. Вероятно, что такие случаи были и раньше, в горах.

Таким образом, очевидно, что «черкесогаи»—это термин, который дан группе, состоявшей в основном из армянского и черкесского элементов. Сюда входили также и греки, и на этой почве сформировалась одна из локальных групп населения Северо-Западного Кавказа, весьма своеобразная как в этническом, так и в социально-культурном отношении.

---

[65] *Н. П. Короленко*, Горские поселенцы в Черномории, «Известия общества любителей изучения Кубанской области», вып. III, Екатеринодар, 1902, с. 96—98.

[66] ГАКК, ф. 241, оп. 1, д.д. 2808, 3003.

[67] Центральный Государственный исторический архив Армении, Документы астраханской армянской Консистории, ф. 52, оп. 2, д. 2150, л. 1.

Е. Д. ДЖАГАЦПАНЯН

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО ИСТОРИКА XV В. ГЕОРГИЯ СФРАНДЗИ

В настоящее время в научной литературе утвердилось мнение, что подлинным сочинением византийского автора XV в. Георгия Сфрандзи является лишь так называемая Малая хроника (или Мемуары), в то время как ранее приписываемая ему же пространная редакция (Большая хроника) составлена в XVI в. митрополитом Монемвасии Макарием Мелиссином[1]. Соответственно, в нашей работе будет рассматриваться мировоззрение автора Малой хроники[2]. В этом сочинении, которое представляет собой отчасти литературно обработанные дневники, содержащие описание событий, к которым имел непосредственное отношение их автор, мы не находим ни отчетливо сформулированной исторической концепции, ни философских, эсхатологических размышле-

---

[1] См. новейшие работы, например, *Setton K. M.* The Papacy and the Levant (1204—1571), vol. II. The Fifteenth Century, Philadelphia, 1978, p. 31; *Balfour D.* Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica 1416/17 to 1429), Wien, 1979, p. 12. 103. Обзор литературы, посвящённой проблеме подлинного сочинения Сфрандзи, имеется в статье *Джагацпанян Е. Д.* Большая хроника Псевдо-Сфрандзи в историографии. Вестник Ереванского университета, Общественные науки, № 2, (38), Ереван, 1979, с. 153—162.

[2] Мировоззрению Сфрандзи не посвящалось специальных исследований. Правда, отдельные черты его мировоззрения рассматривались различными авторами, например, некоторым его конфессиональным представлениям посвящен раздел в работе Тэрнера *(Turner C. J. G.* Pages from Late Byzantine Philosophy of History.—BZ, 1964, 57, II, p. 351—373; об отношении Сфрандзи к церковной унии см. *Красавина С. К.* Идейно-политическая борьба в византийской историографии и место в ней греческого историка Дуки. Канд. дисс., М., 1969. Однако в целом личность автора Малой хроники остаётся неисследованной и как бы «заслонена» другой проблемой, связанной с его именем—проблемой подлинности и неподлинности приписываемых ему произведений, отдельных частей Большой хроники.

ний, какими изобилуют труды многих современников Сфрандзи. Тем труднее представляется нам извлечение из сочинения подобного рода данных о мировоззрении автора, поскольку самый жанр таких записок фактографического и личного характера не предусматривает никаких обобщений, философских или исторических.

Придворная и дипломатическая карьера Сфрандзи началась довольно рано: в шестнадцать лет он становится келлиотом императора Мануила II, а в двадцать три года уже едет в составе посольства к султану как представитель императрицы-матери[3]. Отношение к Сфрандзи представителей дома Палеологов свидетельствует о его незаурядных качествах дипломата и политика. После смерти Мануила II его преемник Иоанн VIII всячески старался удержать при себе молодого придворного, о котором был высокого мнения покойный император[4]. Деспот Феодор Палеолог пытался переманить Сфрандзи к себе на службу, предлагая управление Селимврией[5]. Деспот Фома Палеолог стремился удержать его при своем дворе[6]. Во время одного из посольств к султану посол императора Иоанна VIII едет лишь в качестве помощника Сфрандзи, официально состоявшего на службе у деспота Константина[7]. О доверии к нему свидетельствует тот факт, что Константин XI посылает его к королеве Кипра, когда она обратилась к императору с просьбой прислать человека, которому можно доверить вести секретные переговоры[8]. Сфрандзи—третейский судья в деле о наследстве Карло Токко[9]. Ему как частному лицу оказывает почетный прием дож Венецианской республики Франческо Фоскари[10]. Имя Сфрандзи названо первым среди греческих архонтов, которым султан Мехмед II гарантировал безопасность и неприкосновенность в послании от 26 декабря 1454 г.[11], и это говорит о том, что он пользовался уважением не только среди византийцев, но и за пределами своей родины.

Наиболее отчетливо в сочинении дипломата Сфрандзи про-

[3] Имеется в виду миссия, результатом которой стало заключение мирного договора с турками 22 февраля 1424 г. Ср. *Grecu V.* Georgios Sphrantzes. Memorii (1401—1477). Bucureşti, 1966 (далее—Sphr.), p. 16.

[4] Sphr., p. 20—24.

[5] Sphr., p. 66.

[6] Sphr., p. 126.

[7] Sphr., p. 46.

[8] Sphr., p. 88.

[9] Sphr., p. 48.

[10] Sphr. p. 106.

[11] *Miklosich F.*—Müller J. Acta et diplomata graeca medii aevi, t. III, Vindobonae, 1865, p. 290.

слеживаются его политические взгляды. Некоторые высказывания и сообщения дают возможность судить о его оценках внутреннего и международного положения Византийской империи на протяжении последних десятилетий ее существования, на которые и приходится время наиболее активной дипломатической деятельности Георгия Сфрандзи. Этот период характеризуется в историографии как некоторая отсрочка окончательного завоевания Византии турками, дарованная неожиданным поражением султана Баязида от Тамерлана (1402 г.). Тем ощутимее должно было казаться современникам нарастание турецкой опасности после битвы при Анкаре. Сознанием этой опасности пронизаны записки дипломата Сфрандзи, и вопрос не только в том, что окончательная их обработка относится ко времени после падения Константинополя: сообщаемые автором факты говорят сами за себя[12]. Эта опасность в конечном итоге обусловливала политику последних Палеологов как на Западе, так и на Востоке. В свою очередь политика, проводимая Палеологами, обусловливала деятельность верного им придворного и дипломата Сфрандзи сначала на службе у Мануила II, а позднее у его сына Константина. В последние полвека существования Византии, когда турки рассматривали ее императоров всего лишь как местных правителей (Tekvour of Istanbul)[13], основным принципом дипломатических отношений с турками была осторожность. Сфрандзи не раз высказывает опасения по поводу возможного недовольства со стороны турок тем или иным шагом византийского правительства, выражает досаду, говоря о политических ошибках, вызвавших обострение отношений с султаном. Показателен в этом отношении тон осуждения, которым историк повествует о некоторых политических акциях Иоанна VIII. Немалый вред, по мнению Сфрандзи, принесла византийскому государству поддержка, оказываемая Иоанном претенденту на султанский престол Мустафе[14], которого молодой император еще

[12] Примером может послужить хотя бы XXI глава Малой хроники: «В том же месяце марте султан Мурад-бей отвоевал у венецианцев Фессалонику». Далее в той же главе сказано: «А в октябре 39 (1430) года бейлербей турок Синан захватил Янину и ее окрестности». И там же: «И в конце весны того же года (1431) пришел Турахан и разрушил Эксамилион». Sphr., p. 48—50.

[13] См. об этом *Inalcik H.* Byzantium and the Origin of the Crisis of 1444 under the Light of Turkish Sources.—Actes du XII Congrès International d'Études Byzantines, t. II, Beograd, 1964, p. 159.

[14] Сфрандзи называет Мустафу «фальшивым сыном Баязида» (Sphr., p. 6), опираясь, видимо, на преднамеренно распускаемые людьми Мурада слухи, согласно которым Мустафа был самозванцем. Об этом рассказывает Дука: см. *Grecu V. Ducas.* Istoria Turco-bizantina (1341—1462). Bucuresti, 1958 (далее—Ducas), p. 189.

осенью 1416 г. увез от преследований его брата Мехмеда I из Фессалоники на Лемнос, а затем переправил в Мистру. Позднее Иоанн стал на сторону Мустафы в его борьбе против сына Мехмеда I Мурада. Между тем Мануил II все время предостерегал своего сына и соправителя от союза с Мустафой, более реалистично оценивая соотношение сил и предвидя победу противников Мустафы—сначала Мехмеда, потом Мурада[15]. Однако, как пишет Сфрандзи, Мануил II не смог противиться по старости и болезни решениям своего энергичного сына, в результате чего Иоанн был коварно обманут Мустафой[16], а кроме того, навлек на Византию гнев его победивших врагов.

Столь же неосторожным шагом с точки зрения автора Малой хроники явилось решение Иоанна VIII принять участие в Флорентийском соборе, ибо «это дело с собором было первой и большой причиной, по которой произошло нападение на Константинополь нечестивых, и из-за этого же (произошли) осада, плен и столькие наши бедствия»[17]. И вновь решению Иоанна VIII Сфрандзи противопоставляет мнение Мануила II (к тому времени уже покойного), некогда высказанное им в разговоре о церковной унии: «Сын мой, определенно и достоверно нам известно из глубины сердца нечестивых, что их очень пугает, как бы мы не договорились и не объединились с франками, ибо они думают, что если это произойдет, то им будет причинен большой вред христианами Запада из-за нас. Так вот о соборе: пекись о нем и хлопочи, и особенно тогда, когда тебе необходимо запугать нечестивых, но чтобы осуществить его—ничего не предпринимай, потому что я не думаю, чтобы наши сумели найти какой-нибудь способ объединения и мира, и единодушия, но (заботятся) о том, чтобы их

---

[15] Г. Дестунис в «Опыте биографии Георгия Франдзия» (ЖМНП, 1893, июнь, с. 427—466) замечает, что о разногласиях между императорами отцом и сыном сказано только у Сфрандзи (*Дестунис Г.*, ук. соч., с. 439). Дука, повествуя о борьбе за султанскую власть, приписывает поддержку Мустафы Мануилу, который впоследствии, якобы, изменил свои политические симпатии в пользу Мурада (*Ducas*, p. 175). Согласно рассказу Малой хроники, Мануил высказывал опасения по поводу действий Иоанна: «Боюсь, как бы из-за его предприятий не произошло разрушение этого дома. Ибо я предвидел и замыслы его и что он намеревался устроить с Мустафой, и видел я результаты его предприятий: к какой опасности нас привели!» (Sphr., p. 60). Однако на разницу во взглядах Мануила и Иоанна обращает внимание и Халкокондил (*Chalkokondyles, Laonicos*, 'Αποδείξεις 'Ιστοριῶν, ed. I. Bekker. Bonn, 1843 [далее-Chalk.] p. 222).

[16] Sphr., p. 12; *Ducas*, p. 197; *Chalk.*, p. 223—224.

[17] Sphr., p. 58.

(христиан Запада) обратить к тому, какими мы были вначале. А поскольку это почти невозможно, боюсь, как бы не произошла еще худшая схизма—и тогда мы раскрылись перед нечестивыми»[18]. Мануил имел все основания полагать, что возможным союзом с латинянами можно лишь пугать турок, поскольку рассчитывать на действительную поддержку со стороны западных держав, как он убедился за время своего путешествия в Париж и Лондон, не приходилось. Кроме того, император-отец не видел возможности преодолеть антилатинские, антиуниатские настроения в Византии. Как видно из приведенного отрывка, Мануил II не желал раскрывать перед турками этих слабых сторон союза с католическим Западом, которые неизбежно обнаружились бы во время собора.

Опасения Мануила подтвердились, когда Иоанн, невзирая на все предостережения, все-таки решил отправиться в Италию на собор, и, как было заведено, известил об этом султана Мурада II. Османское правительство действительно было напугано и предприняло попытку отговорить императора. Когда же тот выехал из Константинополя, разгневанный султан уже готов был осадить византийскую столицу, но, к счастью для ромеев, Халил-паша отсоветовал Мураду II идти войной против Города, предупреждая, что такие действия могут вынудить византийскую сторону пойти на уступки папству для скорейшего заключения унии и получения военной поддержки Запада. А между тем отъезд императора на собор и последовавшее вслед за этим осложнение турецко-византийских отношений вызвали в Константинополе настолько сильные волнения, что оставленный императором в столице деспот Константин был вынужден через Фому Палеолога известить о них Иоанна VIII. Волнения не утихали до тех пор, пока в столице не стало известно «о возымевшем действие совете Халил-паши»[19].

Видимо, Иоанн серьезно рассчитывал на получение помощи с Запада, не принимая во внимание того, что союз с разваливающейся Византийской империей не сулил западным государствам

---

[18] Sphr., p. 58.

[19] Sphr., p. 60. Дука, рассказывая о поездке Иоанна VIII на Флорентийский собор, не сообщает ничего ни о волнениях в византийской столице, ни о намерении султана осадить Константинополь. Разумеется, как сторонник Флорентийской унии, он стремился умолчать о негативных сторонах и последствиях ее заключения. Дука сообщает, что по возвращении в Константинополь Иоанн поспешил успокоить напуганного султана, известив его, что уния касалась исключительно конфессиональных вопросов (*Ducas*, p. 265—271). Халкокондил сообщает, что уния не принесла желаемых результатов (*Chalk.*, 295).

ничего, кроме перспективы навлечь на себя гнев османских правителей. По убеждению Сфрандзи, не попытки заключить союз с Западом ценой унии могли укрепить в то время положение Византии, а упорядочение дел внутри страны, переживающей экономический упадок и раздираемой борьбой политических партий. А для этого гораздо важнее было сохранять мир и избегать конфликтов с турками. Так, характеризуя Иоанна VIII, Сфрандзи говорит устами Мануила II: «Царь—сын мой—подходящ для царя, но не теперешних времен. Ибо видит и замышляет великое, но такое, какого требовали времена благоденствия наших предков, а не сегодняшний день, когда дела обстоят так, что не царя надо нашей империи, а хозяина (οἰκονόμος)»[20]. Далее свою точку зрения Сфрандзи излагает в беседе с трапезундским императором Иоанном IV Комнином, когда по приезде в Трапезунд из Грузии узнает от императора о смерти Мурада. Известие это было воспринято историком, в отличие от Великого Комнина, с глубокой печалью, так как он предвидел, что воцарение молодого и агрессивного Мехмеда II грозит Константинополю большими бедами. Новый султан—противоположность старому миролюбивому Мураду II, у которого «больше не было желания предпринимать что бы то ни было» против Города[21]—давний враг христиан. Византии же необходимо «мирное время, чтобы урегулировать свои дела»[22], ведь Константинополь находится в трудном положении «из-за скудости средств и лежащего на казне большого долга, и нужды во всем»[23]. Мирная передышка, по мнению Сфрандзи, дала бы возможность дому Палеологов восстановить силы и достигнуть превосходства над врагами.

Изыскивая пути сохранения мира с турками, Сфрандзи срочно шлет к Константину XI гонца с письмом, в котором советует императору немедленно начать переговоры о женитьбе на вдове султана Мурада—уже пожилой сербской царевне Маре. Проект оказался неосуществимым, да и вряд ли этот брак надолго бы отодвинул штурм Константинополя. Картина внутреннего упадка Византии и международной обстановки, обрисованная самим Сфрандзи, свидетельствует об этом. Помимо обнищания казны, недовольства унией в византийской столице, Сфрандзи сообщает и о том, что еще задолго до падения Константинополя не было

---

[20] Sphr., p. 60.
[21] Sphr., p. 76.
[22] Sphr., p. 76—78.
[23] Sphr., p. 76.

согласия между братьями Палеологами: то шли споры в Морее за удел деспота Феодора, собиравшегося постричься в монахи, но затем переменившего свое решение[24]; то ухудшались отношения между Иоанном и Димитрием[25]; с недоверием относился к Иоанну VIII Константин[26]. Даже после прихода к власти Мехмеда II, накануне его выступления из Адрианополя, при дворе Константина XI продолжали плестись интриги: Лука Нотара требовал чинов для своих сыновей, сам император не мог открыто объявить своего друга Георгия Сфрандзи великим логофетом и одному только нотарию было приказано именовать его этим титулом в официальных документах[27]. Уговаривая Сфрандзи после почти двухлетней миссии в Грузию и Трапезунд вновь согласиться ехать послом в Морею и на Кипр, Константин XI сетует на то, что среди его людей нет никого другого, заслуживающего доверия[28].

Однако не это явилось, по мнению Сфрандзи, главной причиной ослабления и падения Византийской империи. В главе XXXVI (ее условно можно назвать Апологией Константина) Сфрандзи перечисляет причины, по которым императору не удалось спасти свою столицу. В ней говорится о том, что «другие христиане» не предпринияли никаких шагов, чтобы помочь Константинополю. Более того, сербский деспот был выбран султаном в качестве посредника для заключения мирного договора с Венгрией; в Венеции, хотя многие понимали, каким огромным злом обернется для республики завоевание турками византийской столицы, дож Франческо Фоскари, помня обиду нанесенную ему Константином[29], не оказал поддержки императору, так как «злоба и недоброжелательность победили в нем соображения пользы»[30], хотя многие говорили о нем, что не знают более разумного человека в Италии. Римская церковь вместо помощи послала в осажденный Константинополь кардинала Исидора Русского для по-

[24] Sphr., p. 20.

[25] Sphr., p. 64.

[26] Sphr., p. 66.

[27] Sphr., p. 94.

[28] Sphr., p. 84.

[29] Константин, будучи деспотом, собирался взять себе в жены дочь Франческо Фоскари, однако когда его вскоре призвали как престолонаследника в Константинополь, он отказался от этого намерения, поскольку императрице не пристало иметь отцом человека, занимающего временную, выборную должность, хотя бы и очень высокую (Sphr., p. 100).

[30] Sphr., p. 100.

второго заключения унии[31]. Сербы помогали туркам, посылая «много людей и денег султану, осадившему Город». «Или, может быть, от трапезундского царя[32], или от влахов, или из Иверии послан был один обол или один человек на помощь открыто или тайно?»—с горечью восклицает историк. «А блаженный мой царь чего не сделал явно и тайно для помощи дому своему?—продолжает Сфрандзи,—Ибо кто знал из всех других, кроме Кантакузина Иоанна и меня, что Ян (Хуниади) предварительно требовал, чтобы ему были переданы Селимврия и Месемврия,... тогда во время войны с турками он будет им врагом, а Городу помощником? И когда началась война, ему была отдана Месемврия, и был написан мною хрисовул, а зять Феодора Кипрского, сын Михаила, отвез его ему. Кто знал требование каталонского короля отдать ему Лемнос, и тогда он будет против турок на море и всегда за Константинополь, если понадобится помощь? И это было сделано. Кто знал, сколько денег и обещаний дал и послал (Константин) на Хиос через Галату, чтобы оттуда послали людей, но (их) не послали?»[33] В довершение всего не только неразумные и трусливые люди, но и бог не оказал помощи Городу, несмотря на бесчисленные молитвы, обеты и посты.

Как видно, Константин не рассчитывал уже добиться поддержки Запада только путем заключения унии. Он покупал эту поддержку ценой Селимврии, Месемврии, Лемноса. Очевидно, посылая Георгия Сфрандзи в Грузию и Трапезунд за невестой для себя, Константин стремился заручиться поддержкой восточных христиан.

Автор Малой хроники справедливо полагал, что с падением Константинополя возрастает угроза турецкого завоевания как для восточных, так и для западных христиан. Однако ни те, ни другие не оказали никакой существенной помощи Византии. Одни стремились извлечь для себя выгоду из того критического положения, в каком оказалась Византийская империя, другие, опасаясь могущества турок, старались остаться в стороне или же пытались

---

[31] Константин согласился на поминание в литургии папы, но отказался возвести на патриарший престол Исидора, опасаясь недовольства населения столицы (Sphr., p. 100).

[32] Еще в беседе с трапезундским императором (Sphr., p. 76—78) раскрывается то легкомыслие, с которым Иоанн Комнин относился к возросшей агрессивности османского правительства, что находит у Сфрандзи самое резкое осуждение.

[33] Sphr., p. 98—104.

заигрывать с османским правительством, «не зная, что если случится лишить тело головы, то члены мертвы»[34].

В Малой хронике мы не находим строк, в которых бы оплакивалась судьба «царицы городов», но приведенная выше фраза показывает, что гибель византийской столицы для Сфрандзи равнозначна гибели всего христианского мира. Вероятнее всего, к этой мысли Сфрандзи пришел, находясь уже в монастыре, когда взялся переделывать свои дневники, так как находим мы ее в одной из литературно обработанных частей Малой хроники. К тому же деятельность Георгия Сфрандзи сразу после завоевания Константинополя доказывает, что он не верил в окончательную победу «нечестивых» и был готов продолжать борьбу против турецкой экспансии.

В эпоху Палеологов, особенно в последние десятилетия существования Византийской империи, мысли и надежды многих византийцев были обращены к Морее как к последнему оплоту византийской государственности. К ней, древней Спарте, были устремлены взоры византийского гуманиста Георгия Гемиста Плифона, латинофила Виссариона Никейского, именующего тогда еще деспота Константина Палеолога «новым Агесилаем». В Морее же провел, как известно, большую часть своей жизни Георгий Сфрандзи—участник борьбы за объединение пелопоннесских земель под властью Константина, пожаловавшего ему в управление Кларенцию, затем Патры, а также столицу Морейского деспотата Мистру с прилегающей к ней местностью. После падения Константинополя и плена Сфрандзи вновь возвращается к активной политической деятельности, основной смысл которой—всеми средствами способствовать сохранению за «ромеями» последних остатков византийской территории—морейских земель.

Итак, поступив на службу к деспоту Фоме Палеологу, Сфрандзи активно включается в борьбу за Пелопоннес. Учитывая близость историка к императорскому дому, интересам которого он верно служил всю жизнь, можно предположить, что конечной целью этой борьбы Сфрандзи видел тогда восстановление империи. Кажется маловероятным, чтобы столь преданный палеологовскому правительству политик мог сразу после 1453 г. отказаться от идеи византийского универсализма. Вопреки широко распространенному (особенно в греческой историографии) мнению, будто в Византии накануне ее гибели исчезло сознание византийского ойкуменизма, заменившись возвратом к греческой нации, ни Виссарион, ни главный «новоэллин» Плифон, адресовав-

[34] Sphr., p. 98.

шие Константину Палеологу проекты своих реформ, не отказывались от имперской идеи[35]. Что касается Сфрандзи, то он, в силу своего воспитания (рос при дворе Мануила II) и по роду своей деятельности (был послом Мануила II, Иоанна VIII и Константина XI), был тем более привержен идее византийского ойкуменизма. В отличие не только от Виссариона, Плифона или Халкокондила, но и в отличие от Дуки и Критовула, он ни разу не употребляет в своем сочинении слова «эллин» или производных от него, именуя своих соотечественников исключительно «ромеями»[36]—термином, в который византийцы, кроме этнического, вкладывали конфессионально-политическое содержание[37], тем более, что для обозначения этнических понятий современники Сфрандзи уже часто пользовались термином «эллин».

Надежды, которые связывал с Мореей Сфрандзи, не оправдались. Как пришлось вскоре убедиться историку, пренебрегая основным врагом, пелопоннесские деспоты были заняты междоусобными раздорами, привлекая в борьбе друг с другом на свою сторону не только албанцев[38], которые постоянно переходили от одного деспота к другому в зависимости от того, на чьей стороне оказывался перевес, но даже турок. «Происходило столько такого, что кто бы смог достойно оплакать?» Самым же страшным казалось историку то, что распри между морейскими деспотами оказывались только на руку туркам, которые одних ромеев «забирали в плен, других убивали, а над господами (имеются в виду деспоты Фома и Димитрий) и архонтами насмехались, видя, как те вонзают друг в друга мечи»[39]. Сфрандзи ясно видел, как помогая то одному, то другому архонту, усыпляя бдительность поочередно то одного, то другого, турки постепенно порабощали население Мореи и овладевали все новыми и новыми крепостями, городами, областями. Удрученный братоубийственной войной в

---

[35] *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976, с. 125 и сл.; его же. Мистра. Л., 1973, с. 37.

[36] О терминах „эллины" и „ромеи" см. *Ditten H.* Βάρβαροι, Ἕλληνες und Ῥωμαῖοι bei den letzten byzantinischen Geschichtsschreibern.—Actes du XII Congr. Intern. d'Études Byzantines. Beograd, 1964, t. II, S. 273—300.

[37] Этнический смысл стал вкладываться в термин «ромеи» еще с XI в., дополняя политическое и конфессиональное содержание его. Ср. *Литаврин Г. Г.* Византийское общество и государство в X—XI вв. М., 1977, с. 166 и сл.

[38] В отличие от Халкокондила, описавшего подвиги Скандербега, борьбу албанского народа против турок, Сфрандзи оценивает албанцев лишь с точки зрения их полезности для ромеев, называя «дурным и примитивнейшим родом» (Sphr., p. 114).

[39] Sphr., p. 114.

Морее, Сфрандзи покидает двор деспота Фомы. Историк убежден, что противодействие турецкому завоеванию невозможно в условиях междоусобиц. Последнюю возможность для своих соотечественников—уже просто выжить под властью турок—он видит единственно в установлении между ромеями «согласия и мира»[40]. Самому же Сфрандзи, по его словам, остается ждать, «когда наступит пора окончания этой бури», когда «неразумные, наконец, задумаются и глупцы, наконец, поймут», насколько губительны раздоры между своими. Лишь тогда «милосердный бог поставит им палачом своим султана и позволит жить дальше»[41].

Рассказ о турецком завоевании Мореи вообще очень эмоционален. С захватом этой территории, с которой была связана большая часть жизни Сфрандзи—не только годы, непосредственно предшествующие ее турецкому завоеванию, но и годы, проведенные на службе у деспота Константина Палеолога,—рушились последние надежды на восстановление Византийской империи. Сколько гнева и горечи в рассказе о «деятелях зла», вышедших из повиновения деспоту Димитрию и примкнувших к его брату Фоме, управляющих крепостями, которые желали стать полновластными хозяевами этих крепостей. А деспот Фома при этом позабыл данные брату клятвы, чем навлек на себя гнев не только Димитрия, но и султана[42]. И сами деспоты, и их архонты «не ведали, что творят, но подобно рыбам в неводе, которые не знают, что их вытаскивают на сушу, а пока это происходит, преследуют и преследуются и схватываются и более мелкие пожираются более крупными»[43]. С болью рассказывает историк о том, что лишь после того, как турецкое завоевание коснулось экономических интересов венецианцев, которые были «всеми способами связаны с Мореей»[44], прибыло венецианское войско, но теперь уже было некогда устраивать все как следует, «а в спешке нет надежности, как говорится»,—замечает историк с горечью. Успехи венецианцев оказались кратковременными. Окрыленный удачей Виктор Капелла, не послушавшись «ромеев, которые и местность и (противника) лучше знали», продолжал «несвоевременное, беспо-

---

[40]—[41] Sphr., p. 114.

[42] Очевидно, Сфрандзи имеет в виду то, что султан оказывал покровительство Димитрию, который, по сообщениям Критовула, находился в хороших отношениях с турками. (Sphr., p. 112; Grecu V. Critobul din Imbros. Din domnia lui Mohamed al II-lea anii 1451—1467. Bucuresti, 1963 /далее—Critobul), p. 255—257).

[43] Sphr., p. 112.

[44] Sphr., p. 128.

лезное и беспорядочное преследование» неприятеля, что привело его войско к ужасному поражению.

Сфрандзи не скрывает своей ненависти к предателям: к добровольно сдавшему крепость св. Георгия Коркондилу, которого «более пристало называть крокодилом»[45], к погубителю Мореи (Мореофторос) Никифору Лукану—«великому Лукану, который безвременно скончался в экскрементах, предав им душу вместе с внутренностями»[46]; к «мужественным архонтам», отдавшим султану Вордонию и Кастрици, а когда «пришли за наградой за свою доблесть, одним он отрубил голову, других посадил на кол, а Проинакоса убил, содрав с него кожу—достойный конец трудов и дел вкусившего»[47]; к Матфею Асану, «виновнику всех бед Мореи»[48].

Сфрандзи отчетливо сознавал, что в создавшейся ситуации не может быть и речи об организованном отпоре османским завоевателям в Морее. Осознал ли историк при этом окончательную гибель своего государства, подобно Халкокондилу[49]—сказать трудно, поскольку прямо об этом нигде в Малой хронике не говорится. Какой смысл вкладывал Сфрандзи в фразу «сжалившись над ними (ромеями), милосердный бог поставит им палачом своим султана и позволит жить дальше»? Возможно, что здесь он имел в виду уже не восстановление государства (поскольку стоять над ромеями будет не император, а палач султан), а сохранение под властью турок греческой народности и православной церкви.

Подводя итог, следует сказать, что по своим общественно-политическим взглядам Сфрандзи принадлежал к той части византийской знати, которая поддерживала и проводила в жизнь официальную политику царствующего дома Палеологов. До конца оставаясь верным идеологии византийского универсализма, он на деле участвовал в борьбе за осуществление программы «имперской реконкисты», первым этапом которой являлось объединение пелопоннесских земель под властью морейского деспота. Критиче-

---

[45] *И. П. Медведев* (Мистра, с. 76), ссылаясь на Закифиноса, приводит имя Крокондила как мужественного защитника крепости св. Георгия, Сфрандзи же утверждает, что тот сам сдал крепость султану, за что получил от Мехмеда II местечко Лои (Sphr., p. 120).

[46] Sphr., p. 110.

[47] Sphr., p. 118.

[48] Sphr., p. 134.

[49] По словам Халкокондила, эллины погибли от руки варваров так же, как некогда Илион погиб под ударами эллинов (Chalk., p. 403).

ское положение в византийской экономике, которого не успел ликвидировать новый император Константин XI, наряду со сложной внутриполитической ситуацией и отсутствием поддержки со стороны других христианских государств, привели, согласно Сфрандзи, к турецкому завоеванию Константинополя. Постигшая империю катастрофа не сплотила ромеев для отпора османским завоевателям. В этом убеждали историка события в Морее после падения Константинополя

Признав безнадежность сопротивления туркам, видя неспособность морейских деспотов предпочесть общенациональные интересы сугубо личным, больной и обнищавший старик Сфрандзи вынужден был искать приюта в одном из монастырей на принадлежавшем венецианцам острове Корфу.

Конфессиональные взгляды автора Малой хроники определяются традиционной приверженностью православию, его профессией дипломата и долгой государственной службой, в какой-то мере, вероятно, зависимым от итальянцев положением в корфиотском монастыре, где и писалась Малая хроника.

Монах Сфрандзи признается, что он не сведущ в догматических вопросах («судить об этом дано другим»); православный он потому, что ему «нравится отцовское наследие веры»[50]. Труд Сфрандзи далеко не лишен формальных выражений религиозности: помимо декларации своей верности православию, он часто цитирует в своем труде Священное писание; мы находим в Малой хронике и молитву, и изложение православного символа веры с осуждением различных еретических учений, и пространный рассказ о жизни св. Фомаиды—крестной матери историка. Однако, как справедливо отмечают современные исследователи, Сфрандзи при этом далек от того, чтобы интерпретировать события в свете Священного писания[51]. Сфрандзи не рассуждает о роли божественного провидения в историческом процессе, о его влиянии на судьбы людей и народов. Гибель Константинополя не расценивается им как божья кара за грехи христиан. В этом отношении мировоззрение Сфрандзи противостоит «традиционно монашеской философии» не только Схолария, но и Дуки и автора Большой хроники (хотя, разумеется, не в такой степени, как ей

---

[50] Sphr., p. 56.

[51] *Turner*, op cit., p. 353; «Нетрудно заметить,—пишет *С. К. Красавина*,—что религиозность не присуща ему внутренне, как Дуке, она в значительной степени является лишь внешней оболочкой, той традиционной схемой, за рамками которой не обнаруживается никакого глубокого смысла» (см. с. 165 ее диссертации).

противостоят гуманистически окрашенные взгляды Критовула и Халкокондила: в Малой хронике отнюдь не делается попыток объявить движущим фактором истории судьбу-Тиху). Для византийца Сфрандзи, типичного представителя своей эпохи, православная религия, несомненно, была одной из неотъемлемых сторон жизни. Однако она неизменно отступала на второй план, когда дело касалось политических проблем—той сферы, в которой лежали интересы Сфрандзи-дипломата и в которой он, не задумываясь, жертвовал своим религиозным благочестием, как, впрочем, мог пожертвовать и личной выгодой, семейным благополучием, чему в Малой Хронике немало примеров: после прихода к власти султана Мехмеда II, Сфрандзи предлагает Константину XI жениться на вдове покойного султана Мурада (отца Мехмеда)—сербской принцессе Маре, невзирая на ее возраст (около пятидесяти лет) и, предвидя возражения со стороны церкви, поскольку бывшая султанша состояла с императором в родстве, советует задобрить церковь богатыми подношениями и пожертвованиями в пользу бедных[52] (Тэрнер расценивает это как презрение Сфрандзи к церковной дисциплине, когда речь идет о более важной для него политической стороне дела[53]. Следует однако добавить, что в политике подобное явление было обычным).

Провозглашая свою верность православию, Сфрандзи не отрицает, что и католическая вера не менее прекрасна и приводит по этому поводу целое назидание о дорогах, ведущих в св. Софию[54]: вера западных христиан «не плоха, а хороша», но сам он предпочитает ходить в св. Софию той дорогой, по которой ходил

---

[52] Sphr., p. 78—80. Любопытно, что вдова Мурада, отказавшаяся стать женой Константина XI по причине обета богу в благодарность за то, что он избавил ее от мужа-турка, после смерти своих родителей—сербского деспота Георгия Бранковича и его жены Ирины—переехала к султану Мехмеду II, спасая имущество, доставшееся ей в наследство от матери, от посягательств брата. Бывшая султанша обладала выдающимися дипломатическими способностями, и Мехмед до конца жизни пользовался ее услугами в области дипломатии. Интересно, что Сфрандзи и не думает упрекать экс-султаншу за то, что она отказалась нарушить свой обет ради блага христианского государства, но не побоялась бога, отправившись к «нечестивому» султану, и к тому же оказывала ему услуги (см. о ней *Babinger F.* Witwensitz und Sterbenplatz der Sultanin Mara.—EEBΣ, 23, 1953, S. 240—244; idem. Ein Freibrief Mehmeds II., des Eroberers, für das Kloster Hagia Sophia zu Salonik, Eigentum der Sultanin Mara (1459).—BZ, 44, 1951, S. 11—20).

[53] *Turner*, op. cit., p. 354.

[54] Sphr., 56—58. Полный перевод этого назидания имеется в указанной работе *Г. Дестуниса* (с. 465) и в диссертации *С. К. Красавиной* (с. 90).

много лет и которая признана прекрасной и православными, и католиками. Тем не менее ортодоксальность автора Малой хроники не заставляет стать его на позиции сторонников православной партии в униатских спорах. В своем отношении к унии церквей Сфрандзи опять-таки руководствуется исключительно политическими мотивами, о чем и заявляет недвусмысленно в своем сочинении: с одной стороны, он готов лишиться глаза ради объединения с Западом, ради политических выгод, которые сулит этот союз, но, с другой стороны, предвидя осложнение византийско-турецких отношений и недовольство приверженцев греко-православной партии, осуждает флорентийский собор. Не только Сфрандзи, но и Халкокондил, и даже Дука указывают на нежелательные последствия заключения флорентийской унии[38]. Однако в осажденном Константинополе Сфрандзи советует Константину XI согласиться на повторное заключение унии и сделать патриархом кардинала Исидора Русского, присланного папой, поскольку в создавшейся обстановке историку представлялось правильным не упускать и малейшей возможности любой ценой получить поддержку западноевропейских государств.

Очевидно, что оставаясь верным православию, Сфрандзи не принадлежал к ортодоксальной партии и вместе с тем, признавая в определенной политической ситуации необходимость заключения унии церквей, был далек от латинофильства. Позиция, занимаемая историком по отношению к этим политическим течениям, полностью совпадала с позицией правительства последних Палеологов (особенно Мануила II и Константина XI), которое, несмотря на то, что предпринимало шаги по сближению с Западом для получения военной поддержки, в то же время старалось учитывать слабые стороны этого союза, прежде всего антилатинские настроения, поддерживаемые и разжигаемые сторонниками греко-православной партии.

Лояльность Сфрандзи по отношению к католицизму и к латинофилам, вероятно, может быть объяснена еще и тем, что произведение его писалось в монастыре, то есть уже тогда, когда он фактически жил под покровительством венецианцев. Правда, в этом надлежит искать скорее следствие, нежели причину его веротерпимости по отношению к католикам. Излагаемые в Малой хронике факты подтверждают его давние дружеские связи с Западом.

---

[38] Ср. с. 95 диссертации С. Красавиной. Что касается автора Большой хроники, то он занимает ярко выраженные антилатинские, антиуниатские позиции, но в главах, повторяющих Малую хронику, его точка зрения меняется. На это противоречие обращали внимание Погодин, Миллер, а также анонимный читатель ватопедского списка Большой хроники (Vatop. 291).

Известно, что еще задолго до падения Константинополя Сфрандзи убеждал будущего императора Константина взять в жены дочь венецианского дожа Фоскари, который дружелюбно принял историка, снабдив его грамотами и деньгами, когда последний посетил его во время своей поездки в Италию. В Витербо Сфрандзи встречался с Виссарионом, о котором отзывается весьма почтительно[56]. Вместе с тем Сфрандзи не пытается скрыть своего разочарования от безрезультатной поездки к представителям рода Токко, на помощь которых рассчитывал[57]. Точно так же автор Малой хроники не боится обвинять венецианцев, которые слишком поздно, только после того, как турки затронули их интересы, прислали войско в Морею, или обличать корыстолюбие «христиан Запада», которые продавали свою помощь Византии за деньги, за Лемнос, за Селимврию и Месемврию.

Опечаленный смертью своих детей, лишившись в плену своего имущества, страдающий приступами ревматизма, Сфрандзи решает сменить износившиеся мирские одежды на рясу[58]. Понимать ли высказывание «так как износились мои мирские одежды» в прямом или переносном смысле—ясно одно: «надеть рясу» его вынудило сознание отсутствия иного выхода из создавшегося положения, бедность, болезнь, отчаяние. Никаких благочестивых объяснений этому поступку в Малой хронике мы не находим. Разорившийся придворный, политик, лишенный возможности заниматься привычным делом, ради которого ему не раз приходилось действовать вразрез с собственными интересами (включая христианское благочестие), Сфрандзи идет на этот крайний шаг, не видя для себя другого выхода. Небезынтересно отметить в этой связи, что в свое время он отказался вновь вернуться ко двору деспота Фомы Палеолога «из-за беспорядка в домашних делах деспота», как он ни уговаривал. Историк не поясняет, что он подразумевает под «беспорядком». Напрашивается предположение, что Сфрандзи должен был при этом пойти на какие-то компромиссы. Во всяком случае он предпочел отказаться, хотя при дворе деспота ему вряд ли пришлось бы нищенствовать (последний, правда, несколько лет спустя умер, но семья его пользовалась особым покровительством папы, детей Фомы заботливо опекал Виссарион, воспитывая их в католической вере) и поселиться в монастыре.

Став монахом, Сфрандзи не утратил интереса к политическим событиям, происходящим в мире, о чем свидетельствуют

[56] Sphr., p. 130.

[57] Sphr., p. 134—136.

[58] Sphr., p. 136

описанные им факты, имевшие место в 60—70-е гг. XV века. С прежней тщательностью они фиксируются в дневниках историка. Стены корфиотского монастыря не помешали монаху Григорию оставаться человеком с сугубо светским складом ума: он с сожалением говорит об отсутствии привычных смолоду благ, выражает надежду, что перенесенные им страдания искупают его прегрешения перед богом, хоть и грешил он «как никто другой», «по замыслу, по решению, по принципам»[59].

Присущий Сфрандзи образ мышления политика определяет не только отношение историка к туркам и турецкой опасности, к другим народам, к унии церквей, но и его представления о движущих силах исторического процесса, хотя, повторяем, никакой законченной, четко сформулированной концепции, так же как и вообще каких бы то ни было философских и богословских рассуждений в произведении Сфрандзи нет. Однако, читая Малую хронику, нетрудно заметить, какое значение придает автор поступкам того или иного лица, как оценивает целесообразность того или иного дипломатического шага, предпринимаемого кем-нибудь. Исходя из этого можно заключить, что ход истории, согласно представлениям Сфрандзи, во многом зависит от того, куда направляют его своими действиями отдельные личности или группы людей.

Жанр Малой хроники дает возможность узнать многое о личности ее автора. Среди присущих Сфрандзи качеств выделяются прежде всего те, о которых, как о необходимых дипломату, за много столетий до него писал Менандр—сдержанность, неподкупность, верность своему государству. Несмотря на те хитрости, на какие порой приходилось идти Сфрандзи в интересах порученных ему миссий[60], т. е. в интересах своего государства, ему присущи такие черты, как честность и справедливость. Идеалом человека и государственного мужа оставался для него благородный Мануил II, никогда не нарушавший своих клятв, даже если даны они были врагу[61]. Показательным в этом отношении является осуждение, с которым автор Малой хроники отзывается о семействе Бохали, отплатившим «злом за добро» своим проводникам-туркам[62]. Малая хроника свидетельствует о сдержанности дипломата Сфрандзи. Даже спустя много лет после падения Константинополя, когда писалась хроника и когда не существовало уже

---

[59] Sphr., p. 144. Тэрнер замечает, что Сфрандзи переносит на общение с богом свой опыт дипломатических переговоров (*Turner*, op. cit, p. 354).

[60] Sphr., p. 46.

[61] Sphr., p. 8—10.

[62] Sphr., p. 120.

ни Византии, ни ее императоров, историк не раскрывает целей некоторых своих дипломатических миссий, не выдает дворцовых секретов, о которых охотно повествуют другие авторы (например, причины, по которым покинула Константинополь жена Иоанна VIII Софья Монферратская)[63].

Многие факты свидетельствуют о неподкупности Сфрандзи: посылая его в Морею накануне выступления Мехмеда II против Константинополя, Константин XI был уверен, что это—единственный человек из его окружения, которого не могут соблазнить ни деньги, ни поместья и который будет исходить в своих действиях только из государственных интересов[64]. Или другой пример: советуя Константину жениться на вдове Мурада II, Сфрандзи тем самым отказывался от немалых личных выгод, ибо грузинский царь обещал осыпать милостями византийского посла (Сфрандзи), если он устроит брак его дочери с императором[65], который всецело полагался на справедливость и объективность своего посла в выборе невесты. Ради дел государственной важности приходилось жертвовать своими интересами: не успев оправиться от ран после патрасского плена[66], Сфрандзи едет с важной миссией к султану; после почти двухлетней разлуки с семьей он дает согласие вновь отправиться в длительную поездку, сознавая необходимость нового посольства, хотя и делает это скрепя сердце[67].

Ставя государственные интересы выше собственных, Сфрандзи хотел бы видеть это качество и у других государственных деятелей, однако оно оказывается присущим далеко не всем. Марк Палеолог Иагр, посланный к султану вместе с Сфрандзи, стал ему помехой в делах, так как зависть заставила его забыть о пользе государства[68].

Лука Нотара, несмотря на критическое положение византийского государства в последние месяцы его существования, добивался должностей для своих сыновей. Это вызывает у Сфрандзи резкое осуждение, и в связи с этим же историк высказывает свое неодобрение существующих порядков, по которым одну и ту же должность в Византии могли занимать несколько человек одновременно, что часто приводило к ссорам среди придворных[69].

---

[63] Sphr., p. 18; *Chalk.*, p. 235; *Ducas.*, p. 137.
[64] Sphr., p. 88.
[65] Sphr., p. 82—84.
[66] Sphr., p. 38.
[67] Sphr., p. 92.
[68] Sphr., p. 46.
[69] Sphr., p. 90—92.

Читая Малую хронику, мы узнаем имена некоторых друзей Сфрандзи—Макария Макриса, коринфского митрополита Марка, священника Дорофея. В целом же для жанра мемуаров, в нашем понимании, автор Малой хроники уделяет недостаточно внимания своей частной жизни, если не усматривать интересы к своей личности в том, что он пишет только о событиях, которые произошли на его памяти, в которых он участвовал и в достоверности которых он не сомневается (Сфрандзи сам говорит об этом в первых строках своего сочинения). Малая хроника повествует о политических событиях и об авторе постольку, поскольку он непосредственно связан с этими событиями. Достоверность, к которой стремится Сфрандзи, неизбежно ограничивает объект повествования как во времени, так и в пространстве, в результате чего автор—отнюдь не сторонний наблюдатель политической жизни Византии, а ее непосредственный участник—оказывается одним из главных действующих лиц этого повествования. Именно благодаря этому мы можем судить не только о деловых качествах Сфрандзи-политика, но и о просто человеческих его качествах, слабостях: он не прочь поговорить о своих заслугах (гл. XXI, 8), хотя не скрывает и неудач (гл. XXII). Его мировоззрению средневекового человека не чужды суеверия (26 марта приносит ему несчастья), вера в вещие сны.

Знакомство с Малой хроникой позволяет сделать вывод о том, что основным кредо Сфрандзи-историка и политика является vita activa. Жизнь в монастыре на острове Корфу, где был написан его труд в том виде, в каком он дошел до нас, не вынудила Сфрандзи отрешиться от политических событий и предаться созерцанию и размышлениям, оторванным от реальности. Его прагматизм—в сохранившемся до последних месяцев жизни интересе к фактам, к политике, к тому, что составляло его vita activa, смысл его жизни.

А. Г. МАРГАРЯН

К ВОПРОСУ О ЛИЧНОСТИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «НЕКОЕГО ШАДИНА»

Грузинский анонимный хронограф XIV в. (ჟამთააღმწერელი), повествуя о втором армяно-грузинском восстании против монголов (1259—1261 гг.), рассказывает и о том, что вести мирные переговоры с царем Восточной Грузии Улу Давидом монголы поручают Энуку Аркуну (т. е. аркауну—христианину). «Энук сам отправился к Давиду,—пишет историк,—дал ему клятву неприкосновенности и привел с собой его сына Георгия. Вошли в Тбилиси, и там их встретили все властители и эриставы Грузии, а также некий Шадин, родом армянин, которому вверили Тбилиси, а также само царство»[1].

Для определения личности этого «некоего Шадина», которому монголы временно поручили гражданское управление Восточной Грузией[2], мы не располагаем никакими данными, а, следовательно, сообщение Хронографа уникально. Остается открытым также вопрос о социальной принадлежности Шадина, о его роли в средневековой истории Грузии и Армении. При выяснении перечисленных, а также других немаловажных вопросов сведения о Шадине (по другим рукописям «Картлис цховреба»—о Бадине) резонно искать в армянских первоисточниках, ибо они выгодно отличаются своей обстоятельностью.

---

[1] ჟამ. II, თბ., 1959, с. 255. По армянскому переводу Л. М. Меликсет-Бека (Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Բ, Երևան, 1936, с. 59) получается, что Шадин и другие вельможи встретили не Энука Аркуна и царевича Георгия, а баскака Аркуна. Пассаж адекватно переведен П. М. Мурадяном («Վրաց ժամանակագրություն», Թարգմանությունը հին վրացերենից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Պ. Մուրադյանի, Երևան, 1971, с. 117).

[2] Говоря о «царстве», Хронограф, несомненно, имеет в виду Восточную Грузию, так как восставший Улу Давид ушел в Западную Грузию и, по словам того же автора, «оставалась без царя» только Восточная Грузия (ჟამ. II, с. 243).

Первый шаг в этом плане предпринял Ш. А. Месхия, который предложил идентифицировать Шадина со знаменитым Умеком, крупнейшим торговцем и землевладельцем, хорошо известным по армянским источникам[3]. Хотя исследователю не удалось аргументировать свою гипотезу свидетельствами первоисточников, она примечательна в том аспекте, что фактически верно разгадана принадлежность Шадина к всемогущей и влиятельной прослойке крупных купцов и ростовщиков—«мецатунов»[4].

Известно, что монголы в отношении купечества завоеванных ими стран вели особую политику. «Что монгольские великие ханы имели тесные связи с видными представителями торгового капитала, это ясно видно из свидетельств не только персидско-арабских, но и армянских источников»,— отмечает акад. Я. А. Манандян[5]. Киракос Гандзакский, например, в связи с первой переписью, проведенной монголами в 1254 г., пишет: «Однако ими (т. е. монголами—А. М.) был возвеличен один богатый купец, по имени Умек, которого сами они называли Асилом. Человек этот любил делать добро, и мы уже упоминали о нем, рассказав как он во время разорения татарами города Карин спасся вместе с сыновьями Иованном и Степаносом и своими братьями. А в это время он уже обосновался на жительство в городе Тбилиси, считался названым отцом грузинского царя Давида и был почтен грамотой хана и [уважением] всей знатью. Он заплатил щедрую дань Аргуну и спутникам его, и те оказали ему большие почести.

Но с духовенства не взыскали никаких податей, ибо не было у них на то приказа от хана. Точно так же и с сыновей Саравана: Шорхавора и Мкртыча—людей богатых и знатных»[6]. Если личность и деятельность упоминаемого историком Умека давно привлекала внимание исследователей[7], то этого никак нельзя сказать

---

[3] См. შ. მესხია, საქართველოს ქალაქების სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, „მიმომხილველი", II, თბ., 1951, с. 98, прим. 1.

[4] Интересно, что Шадина считал крупным торговцем также Н. А. Бердзенишвили, см. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბ., 1973, с. 113. Не упоминая имя и этническую принадлежность Шадина, крупным торговцем называет его также Д. Гвритишвили, см. დ. გვრიტიშვილი, ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XIII—XIV სს.), თბ., 1962, с. 225.

[5] Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1977, с. 270—271.

[6] *Киракос Гандзакеци.* История Армении. Перевод с древнеармянского, предисловие и коментарии *Л. А. Ханларян*, М., 1976, с. 221—222. Армянский оригинал см. Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմություն Հայոց, Երևան, 1961, с. 363.*

[7] См. Գ. Հովսեփյան, *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, Ա, Երուսաղեմ, 1935, с. 1—17,* Ս. Ավագյան, *Նորահայտ վիմական արձանագրություն Ումեկյան տոհմի մասին, ԲԵՀ, 1968, № 2, с. 207—216.*

относительно Шнорхавора. Разрозненные сведения армянских источников об этой колоритной личности нуждаются в сводном изучении. Как увидим, именно этим путем можно разгадать загадку «некоего Шадина», осветить основные вехи его жизненного пути.

Шнорхавора, в связи с событиями последующего десятилетия, упоминает другой крупный армянский историк XIII в. Вардан Великий. «В 713—1264 г. великий ильхан Гулаву пригласил нас к себе через одного мужа Шнорхавора, пользовавшегося большим уважением у всех, особенно у Батыя, властителя северных стран, к которому он прежде ездил и был принят с большим почетом, и у Гулаву. Этот Шнорхавор за свой счет и на своих лошадях повез нас и бывших с нами братьев наших, вардапетов Саргиса и Григора, и тифлисского протоиерея Тертера»[8]. Вардан своего покровителя называет Шнорхавором, поэтому весьма примечательно утверждение М. Чамчяна о том, что визит Вардана был осуществлен «через одного из армянских князей, которого называли Шнорхавором, а чужеплеменные—Шахабадином»[9]. Предложенная М. Чамчяном идентификация (Шнорхавор—Шахабадин), по всей вероятности, основана на одной из тех малых армянских хроник, в которых упоминается путешествие Вардана к Гулаву. Из них Себастаци, например, пишет: «В 713 (1264) году сын Саравана Шахбадин повез вардапета Вардана к Гулаву»[10]. Таким образом, если у Вардана его покровитель называется Шнорхавором, то армянские хронисты знают о нем как о «Шахабадине—сыне Саравана», в то время как Киракос Гандзакский упоминает этого же Шнорхавора как сына Саравана. Можно не сомневаться в том, что идентификация Шахабадин-Шнорхавор имеет реальную почву и полностью подтверждается первоисточ-

---

[8] *К. Патканов*, История монголов по армянским источникам, вып. I, СПб., 1873, с. 16. Армянский оригинал см. *«Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», Վենետիկ*, 1862, с. 155. Н. Эмин (*Вардан Великий*, Всеобщая история, перевел *Н. Эмин*, М., 1861, с. 190) по ошибке имя Тертер не воспринимал как собственное и оставил неотмеченным имя третьего попутчика Вардана. Тертер и его жена Назмелик упоминаются также в одной надписи Ахпата от 1288 г. (**Վ. Ղաֆադարյան, *Հաղբատ, Երևան, 1963*, с. *205***). Этот Тертер, по-видимому, идентичен с тем, который в 1275 г. воздвиг хачкар в Ахпате (см. там же, с. 240).

[9] ***Մ. Չամչյան, Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ, Վենետիկ, 1786*, с. *261—262***.

[10] ***«Մանր ժամանակագրություններ», 2, Երևան, 1956*, с. *144***. См. также: там же, с. ***264*, *Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896*, с. *624*, *Գ. Հովսեփյան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951*, с. *207*, *Ն. Պողարյան, Ժամանակագրություն (11—18-րդ դդ.), ԲՄ, 9, Երևան, 1969*, с. *261***.

никами. Как справедливо заметил еще Н. Эмин, «слово шнорхавор, *շնորհաւոր*, приведенное Варданом, ничто иное, как перевод монгольского Хутлу—наименование, которым, вероятно, назывался и тот вельможа, которому Гулаву поручил вызвать Вардана и представить себе»[11]. В подтверждение своего мнения Н. Эмин цитирует Историю Степаноса Орбеляна, где имя знаменитого полководца Газан-хана Хутлушаха переведено как *«շնորհաւոր Թագաւոր»*. Такие почетные имена монголы пожаловали и другим верным им торговцам, по вышеприведенному свидетельству Киракоса Гандзакского, они Умека называли Асилом. Можно согласиться с мнением Г. Алишана, что настоящим именем Шнорхавора был Шахабадин[12], поэтому нет ничего удивительного в том, что одно и то же лицо упоминается в источниках как своим настоящим именем, так и почетным прозвищем.

Весьма характерно, что своего покровителя разными именами называет даже хорошо знающий его Вардан, который в связи со второй своей беседой с Гулаву сообщает: «Когда мы стали просить позволения отправиться на родину, он снова призвал меня и говорил со мной... «Я в первый же день исполнил твою просьбу и приказал написать ярлык. Дай его прочитать и прикажи прибавить, что твоей душе угодно. Я тебя и страну твою поручил Сахалту и Шахабадину, они исполнят все, что ты скажешь...»[13]. Но какой же властью были наделены Сахалту и Шахабадин, которых Гулаву обязывал исполнить волю Вардана?

Страной Вардана была Северо-восточная Армения, которая входила в состав созданного монголами «Гурджистанского вилаета». Подобные же административные единицы в период ильханов, как видно из сообщений армянских, грузинских, персидских первоисточников[14], управлялись командирами разме-

---

[11] *Вардан Великий*, ук. соч., Примечания, с. 183, прим. 743, ср. *К. Патканов*, ук. соч., с. 75—76, прим. 19.

[12] Ղ. Ալիշան, *Հայապատում*, Հ. Բ, Վենետիկ, 1901, с. 465, прим. 5.

[13] *К. Патканов*, ук. соч., с. 21—22. Армянский оригинал см. *«Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի»*, с. 159.

[14] Особого внимания заслуживает сообщение Рашид ад-дина: «Прежде [всего] он (Абага-хан—А. М.) послал своего брата Юшумута в Дербент, Ширван и Муган до Алтана, чтобы он охранял те пределы от врага, а другого брата Тубшина он тоже назначил с полночисленным войском в Хорасан, Мазандеран до берегов Амуйе... Дурабай-нойона он назначил в Диарбекр и Диярраби'а, которая граничит с Сирией. Грузию он вверил Ширемуну, сыну Чурмагуна... Владения Багдад и Фарс он отдал Сунджак-аге ...Сахиба Ала-ад-дина Ата-мелика он назначил наибом эмира Сунджак аги в Багдаде ...Владением Фарс правил Абу-Бекр как потомок атабека..., а Керман он вверил Туркан-Ха-

щенных там монгольских войск и гражданскими правителями, как правило, местными царями-меликами. Однако если можно предположить, что Сахалту был военачальником монгольских войск в Восточной Грузии и Северо-восточной Армении, то кажется странным, что наряду с ним не упоминается царь Восточной Грузии Улу Давид. Разобраться в этом вопросе помогают обстоятельные сведения грузинского Хронографа о ситуации в Восточной Грузии и о судьбе царя Улу Давида.

После провала восстания 1259—1261 гг. царь был вынужден искать перемирие с монголами и отправиться в Партав для объяснения перед ильханом. Его трудное положение неожиданно облегчилось благодаря внезапному нападению златоордынского хана Берке. Гулаву решил пока не наказывать Улу Давида, чтобы получить его военную помощь в предстоящих сражениях. Грузинские войска и армянские отряды храбро сражались против Ногая и принимали участие в боях за Дербентом, в конце 1262—начале 1263 гг.[15] Несмотря на это, монголы долго не доверяли Улу Давиду и держали его под строжайшим контролем. По свидетельству грузинского Хронографа, после завершения боев против Берке, ильхан «зимой оставил царя при себе в Партаве»[16], по рассказу же Вардана, во время его визита Улу Давид вместе с другими

тую, Тебриз-мелику Садр-ад-дину, Диярбекр—Джелаль-ад-дину Тариру и мелику Разе-ад-дину Баба, Исфаган и большую часть областей Ирак-и Аджама—ходже Беха-ад-дину Мухаммеду, сыну сахиб-дивана Шамс-ад-дина, Казвин и некоторую часть Ирака—мелику Ифтихар-ад-дину Казвини, Диярраби'а—мелику Музаффар-Фахр-ад-дину Кара-Арслану, владение Нимруз—мелику Шамс-ад-дину Курту, Грузию Давиду и сыну его (Sic!) Садуну» (см. *Рашид-ад-дин*, Сборник летописей, т. III, М.—Л., 1946, с. 67). Как видим, историк наряду с военными правителями называет гражданских правителей. Ср. сведение Рашид-ад-дина о назначениях Аргун-хана в начале его царствования: «Он [Аргун-хан] соизволил определить царевичей Джушкаба и Байду, а из эмиров Арука, чтобы они отправились править и начальствовать в Багдад и Диярбекр. Царевичей Хуладжу и Гейхату он послал в Румское владение, а Грузию отдал своему дяде Аджаю» см. там же, с. 113—114). Эти новые назначения, очевидно, касались военной области, названные же владения продолжали управляться прежними местными властителями.

[15] См. *Рашид-ад-дин*, ук. соч., с. 59—60; ქც. II, с. 249—250, ср. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, III, თბ., 1966, с. 181—182. Как видно из слов Степаноса Орбелиана, в боях у Дербента принял участие его отец—Тарсаич Орбели (см. Ստ. Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910*, с. *424*). В сражениях у реки Терек погиб из армянских князей Сюника Буртэл Орбели (см. там же, с. 416, ср. ԴՀՎ, III, Երևան, 1967, с. 218—219, № 693)

[16] ქც. II, с. 250

вассальными правителями находился в ставке Гулаву летом 1264 г.[17] Начиная с 1263 г. грузинский царь осенне-зимний период проводил вместе с монголами у защитного вала (Сибе, Сиба), построенного у реки Чагап-Усун (Белая река)[18], поэтому осенью 1264 г. царь вновь поехал на зимовку в Сибе и остался там до весны 1265 г.[19] После возвращения из Сибе Улу Давид вместе с сыном Гулаву Танкушом находился в Геларкуне (Гелакуни) и «царь просил Танкуша, чтобы тот ходатайствовал перед своим отцом Гулаву-ханом, дабы отпустили его в свою страну»[20].

По свидетельству того же источника, несмотря на все старания, Давид получил свободу действий лишь после смерти Гулаву в 1265 г. «Отпустили, приехал в Тбилиси, Картли и Сомхити и упорядочил тамошние дела»[21].

Таким образом, отстранение Улу Давида от управления царством продолжалось довольно продолжительное время (1259—1265 гг.), в начале и в конце которого, в качестве правителя, в двух разных источниках упоминаются Шадин и Шахабадин. Правомерно ставить вопрос—не имеют ли в виду одного и того же человека первоисточники? Тем более, что данные списков «Картлис цховреба» и особенности грузинского письма предоставляют возможность объяснить пути превращения Шахабадин—Шадин. Дело в том, что имя Шахабадин могло фигурировать в грузинском тексте только по форме Шабадин[22], а при письме «нускури», когда очень трудно отличить букву „ჰ" от „ბ", копирующие текст писцы могли переделать «Шабадин» «Шашадином» или же «Бабадином». В обоих случаях в результате получились бы крайне сомнительные формы, в которых первый слог повторялся бы. Вероятно по этой причине писцы, считая ненужным, оста-

---

[17] *Вардан Великий*, ук. соч., с. 155—156. И. Джавахишвили по ошибке это событие датирует 1263 г., см. ივ. ჯავახიშვილი, ук. соч., с. 182.

[18] ქც, II, с. 251, ср. ივ. ჯავახიშვილი, ук. соч., с. 182.

[19] ქც, II, с. 253, ср. ივ. ჯავახიშვილი, ук. соч., с. 184—185.

[20] ქც, II, с. 253.

[21] Там же, ср. ივ. ჯავახიშვილი, ук. соч., с. 185. Чрезвычайно интересно, что по свидетельству Хроники Степаноса Орбеляна, освобождение царя было заслугой знаменитого Умека, см. «Մանր ժամանակագրություններ», I, Երևան, 1951, с. 43.

[22] ჰ в грузинском языке является слабым звуком и в заимствованных личных именах, как правило, теряется, а при встрече двух гласных (в нашем случае ა) один из гласных выпадает (см. ა. შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბ., 1976, с. 18—19; ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ნაკ. II, თბ., 1971, с. 23, 33—34). Поэтому армянское Շահաբադին в устах грузин изменилось бы следующим образом: შაჰაბადინ—შააბადინ—შაბადინ.

вили только один из повторяющихся слогов и получились фиксированные в одних рукописях Шадин, в других же—Бадин. Не исключено, конечно, что форма «Бадин» могла получиться в результате дальнейшего искажения «Шадина».

Для воссоздания истории деятельности Шабадина весьма примечательное сведение сообщает один из анонимных продолжателей исторического сочинения Самвела Анийского (Анеци): «В 1260 г. умер Константин, и Шахабадин построил церковь в Тбилиси»[23]. Так как хронология этого свидетельства вызывает сомнения, то приходится, во-первых, уточнить датировку интересующих нас событий. Сообщая о смерти Константина, хронист, несомненно, имеет в виду Константина I Бардзрбердского (1221—1267), так как кончина другого известного Константина, отца Киликийского армянского царя Хетума I, отмечается отдельно. Другой же видный деятель по имени Константин, умерший в 60-х гг. XIII в., не известен, таким образом, сообщение продолжателя Самвела Анийского нуждается в пересмотре и вместо 1260 г. датируется 1267 г.[24] Становится известным, что после возвращения Улу Давида и отставки Шахабадина, тот продолжал оставаться в Тбилиси и построил там церковь. Умер Шахабадин именно в Тбилиси в 1283 г., как сообщается в Хронике Степаноса Орбеляна[25].

Таким образом, можно проследить за тридцатилетним периодом деятельности Шахабадина и прийти к определенным выводам.

Во-первых: представляется не случайным, что Киракос Гандзакский в связи с переписью 1254 г. вместе упоминает Умека и Шнорхавора-Шахабадина. Можно согласиться с мнением Г. Алишана и А. Г. Иоаннисяна, что Шахабадин тоже переселился в Тбилиси из Карина[26], и он, так же как Умек, разбогател в государстве малоазийских сельджуков. Их баснословное богатство накопилось благодаря, главным образом, участию в транзитной торговле, осуществляемой караванными путями. После обоснования Шахабадина в Тбилиси, круг его торговых операций еще больше расширился. По наблюдению акад. Я. А. Манандяна, «при

---

[23] Սամվել Անեցի, *Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց*, Վաղարշապատ, *1893*, с. *161*.

[24] О дате смерти Константина I см. Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, հ. *Բ*, *մասն Ա. Բեյրութ*, 1960. с. 1665.

[25] *«Մանր ժամանակագրություններ»*, 1, с. 45.

[26] *«Հավաքումն Պատմության Վարդանայ վարդապետի»*, с. 155, прим. 2; Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. *1*, *Երևան*, *1957*, с. 207.

монголах преобладающее значение имели не южные транзитные пути, а северные—через Каспийский Туркестан, Хиву и Сарай к северным портам Черного моря и через Армению в Трапезунт»[27]. О деятельном участии же Шахабадина в северной торговле свидетельствует Вардан, особо отмечая о принятии его при дворе Батыя. Особого внимания заслуживает тот факт, что армянское купечество, связанное с транзитной торговлей, в монгольскую эпоху обосновалось именно в Тбилиси. Очевидно, что после падения роли и значения Ани, Тбилиси превратился в тот крупный центр в Закавказье, откуда наиболее выгодно было участвовать в международной торговле.

Во вторых: пример Шахабадина новое важное свидетельство того влияния, которого добились крупные торговцы не только в экономической, но и в политической жизни Армении и Грузии в монгольскую эпоху. Если Умек был названым отцом грузинского царя Улу Давида, то его преемник довольно длительное время (1259—1265 гг.) возглавлял гражданское правление в Восточной Грузии и в Северо-восточной Армении. Эти факты одновременно показывают на самые тесные контакты и сотрудничество крупного купечества с монгольскими поработителями.

И, наконец, деятельность Шахабадина интересна с точки зрения истории армянского населения в Грузии, в частности, в Тбилиси. Как показано Л. М. Меликсет-Беком, среди армянских церквей, издавна существовавших в Тбилиси, самой древней является т. н. «Малая крепостная церковь» Сорока мучеников (*Սրբոց քառասնից*), где была написана известная памятная запись Ванакана вардапета от 1238 г.[28] В 1251 г. Умеком была построена вторая известная нам армянская церковь в Тбилиси, уцелевшая до наших дней и известная как «Большая крепостная церковь»[29]. Как выясняется, чуть больше полтора десятилетия после построения умековской церкви, в 1267 г. новую церковь сооружает уже Шахабадин. Этот факт свидетельствует об увеличении числа армян в Тбилиси в эти годы и о возникшей необходимости

[27] *Я. А. Манандян*, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ереван, 1954, с. 285—286.

[28] См. *С. В. Тер-Аветисян*, Автограф Иоанна (Ованеса) Ванакана Таушского, армянского писателя монгольской эпохи, «Известия» КИАИ, IV, Тифлис, 1926, с. 52—53.

[29] См. *И. А. Орбели*, Фрагмент крестного камня с арабской надписью в Тифлисе, «Избранные труды», Ереван, 1963, с. 217—221; *Л. М. Меликсет-Беков*, О междоусобице в 1197 году по поводу Кривой пасхи, «Известия» КИАИ, III, Тифлис, 1925, с. 52—60; Ս. Ավյան, *Թբիլիսիի մեյդանի սուրբ Գևորգ կաթողիկե սուրբ Աստվածածին կամ Բերդի մեծ եկեղեցին*, «Էջմիածին», 1959, № 2, с. 46—51.

в построении новой церкви[39]. Надо полагать, что увеличение армянского населения Тбилиси было обусловлено как растущей ролью города в международной торговле, так и, в определенной степени, покровительством таких влиятельных деятелей, какими были Умек и Шахабадин.

---

[39] Если верить сообщению Бар-Эбрея, то к концу XII в. численность армян Тбилиси составляла 40000 человек, см. Л. М. Меликсет-Беков, ук., соч., с. 50—51.

П. А. ЧОБАНЯН

РОЛЬ ЗАКАВКАЗСКИХ КУПЦОВ В РУССКО-ИНДИЙСКОЙ ТОРГОВЛЕ (XVIII—нач. XIX в.)

В период царствования Петра Великого в центре внимания русских государственных деятелей было оживление торговых отношений России со странами Востока, в частности—с Ираном и Индией. Торговля России с Индией производилась либо через Закавказье и Иран, либо через Среднюю Азию. Узловыми торговыми городами Закавказья являлись Баку и Шемаха, через которые проезжали астраханские купцы по дороге в Иран и Индию, а индийские, персидские и закавказские купцы—в Россию. «Согласно Ключаревской летописи, индийские купцы обосновались на российской территории впервые в Астрахани в 1615—1616 гг. Они прибыли из Закавказья и Ирана, где с давних пор имелась целая сеть индийских торговых колоний»[1]. Представители народов Закавказья активно участвовали как в русско-иранской, так и русско-индийской, торговле. Они часто появлялись в Москве, Астрахани, Оренбурге и т. д. Закавказское купечество было постоянным участником Макарьевской ярмарки. Так, по свидетельству Г. Ремана, описавшего Макарьевскую ярмарку, «...западные европейцы и народы в коротких платьях играют здесь почти второстепенную роль; купцы рус[с]кие и восточные занимают первое место, и половина разговоров слышится на бухарском, армянском или татарском языках»[2].

Говоря собственно об армянах и грузинах, он пишет: «армяне [привозят] большое количество кашемирских шалей, разные пер-

---

[1] «Русско-индийские отношения в XVII в.», (сборник документов), М., 1958, с. 10.

[2] «Северный архив», 1822, № 6, с. 146. Закавказские и, в частности, армянские купцы вели оживленную торговлю также на внутренних рынках России. См. *А. И. Юхт*, Участие армянского купечества во внутренней торговле России (20—40-е годы XVIII в.), ИФЖ, 1979, № 3, с. 112—128.

сидские товары, ...одеяла и превосходные ковры, сухие плоды»[3]. «Грузины,—по описанию того же Г. Ремана,—продают сухие плоды, некоторые персидские товары, сорочинское пшено, большие орехи, фисташки, левантский кофе, впрочем, те же самые товары, какие у армян»[4].

Армяне заняли важное место также в индийской торговле[5]. Приведем один факт. Д. Тейлор составил интересную таблицу вывоза тканей из Дакки в 1753 г.[6] Армянские купцы только для рынков Басры, Джидды и Мохи в указанном году экспортировали товары по общей сумме 500000 рупий или 62,5 тыс. фунтов стерлингов. Отметим, что по той же таблице англичане для вывоза в Европу экспортировали всего на сумму 350000 рупий или 43,75 тыс. фунтов стерлингов, а для вывоза в другие страны Азии на сумму 200000 рупий т. е. всего 550000 рупий. Французская компания экспортировала по этой таблице всего на сумму 300000 рупий, а голландская компания для вывоза в Европу на 100000 рупий. Купцы из Персии вывозили на сумму 100000 рупий. Таким образом, видно, что армяне экспортировали из Дакки меньше, чем английские компании, всего на 50000 рупий, и в несколько раз больше, чем указанные компании других стран.

Озабоченность правительства России в оживлении русско-индийской торговли в конце XVIII в. привела к попыткам все большего вовлечения в русско-индийскую торговлю закавказских представителей, в частности армян, которые с XVI—XVII вв. в торговле многих стран мира и, в первую очередь, восточных (Турция, Иран, Индия) заняли видное место. Это было обусловлено следующим фактом. Известно, что в XVII и в первой половине XVIII в. в русско-индийской торговле большую роль играли сами индийские купцы, которые обосновались в Астрахани, Баку и в Иране, где имели свои гостиные двора, определенные торговые привилегии, данные им местными властями. Во второй половине XVIII в. они, однако, как указывают источники и это отмечается

---

[3] «Северный архив», с. 150.

[4] Там же, с. 151.

[5] Об индийской армянской колонии см. *Р. А. Абрамян*, Армянские источники XVIII в. об Индии, Ереван, 1968, также *Basil Anne*, Armenian Settlements in India. From the Earliest Times to the Present Day. India, West Bengal, the Armenian College, 1969. Mesrovb Jacob Seth, Armenians in India from the Earliest Times to the Present Day, Calcutta, 1937.

[6] *D. A. Taylor*, A Descriptive and Historical Account of the Cotton Manufactures of Dacca in Bengal, London, 1851, pp. 130—131. Ссылка по кн. *А. И. Чичеров*, Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием, М., 1965, с. 146—147.

также в специальной литературе[7], превратились в банкиров и ростовщиков, что принесло им бо́льшие прибыли, чем торговля. И в результате они уклонялись от конкретных торговых операций.

Один из современников, заинтересованный в русско-индийской торговле, М. Скибиневский, например, пишет, что хотя в Астрахани находятся много индийцев, «их можно называть купцами, торгующими не товарами, а деньгами, которые отдают в проценты. Коль же скоро из них кто обогатится, то с сокровищем своим возвращается восвояси: следовательно, они более для России вредны, нежели полезны для торговли»[8].

В то же время, в отличие от индийских и других иностранных купцов, армяне в России свои финансы часто внедряли в местное производство, строили фабрики, заводы, разводили тутовые деревья для шелкоткацкой промышленности и т. д. П. Г. Любомиров в статье, посвященной истории ткацкой промышленности в Астрахани, предполагает, что в Астрахани еще в XVIII в. производились шелковые и хлопчатобумажные ткани из сырья, привозимого с Востока, так как в 1740 г. астраханским армянам разрешено было к имеющемуся «шелковому заводу» открыть «фабрику персидских всяких парчей, шелковую, полушелковую, бумажную и прочую». В 1763 г. таких предприятий насчитывалось уже восемь, выделывавших ткани в восточном вкусе»[9].

В такой ситуации, разумеется, возрастала роль закавказских купцов в русско-индийской торговле. Этим можно объяснить и тот факт, что армянское купечество в русском государстве имело бо́льшие привилегии, чем какое-либо другое восточное, в том числе и индийское. «В 1685 г. (т. е. после обнародования «Новоторгового устава») в Казань, Симбирск, Саратов, Царицын, Чебоксары и Астрахань были посланы особые царские грамоты, запрещавшие индийским, среднеазиатским и прочим восточным

---

[7] *Н. Б. Байкова*, Роль Средней Азии в русско-индийских торговых связях (первая половина XVI—вторая половина XVIII в.), Ташкент, 1964, с. 173—174.

[8] *Е. Я. Люстерник*, Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в., М., 1966, с. 51—52. Ср. *Н. Г. Куканова*, Освещение русско-иранских экономических связей конца XVIII—начала XIX в. в малоизвестных архивных документах, см. «Иран» (Сборник статей), М., 1973, с. 181—194.

[9] *П. Г. Любомиров*, Очерки по истории русской промышленности XVII, XVIII и начала XIX в., М., 1947, с. 637—658. *Н. Б. Байкова*, Роль Средней Азии в русско-индийских торговых связях (первая половина XVI—вторая половина XVIII в.), Ташкент, 1964, с. 162. *В. А. Хачатурян*, Роль армян в ткацкой промышленности Астрахани, «Историко-филологический журнал», Ереван, 1980, № 3, с. 229—243.

купцам (кроме персидских армян) торг с иноземцами и ограничивавших операции этих купцов одной Астраханью. В 1689 г. был послан особый наказ астраханскому воеводе, напоминавший о необходимости осуществить положения Новоторгового устава 1667 г. и не допускать восточных купцов (кроме армян) за пределы Астрахани»[10]. Как видно, в обоих случаях исключение делается лишь только армянскому купечеству.

Во второй половине XVIII в. в восточной торговле России наблюдается повышение удельного веса среднеазиатских, закавказских, и в то же время уменьшение удельного веса персидских и индийских купцов. По ведомости коммерц-коллегии[11] через пограничные таможни России в 1799 г., индийскими купцами ввезено товара всего на 25852 р. 53 к. и вывезено из России на 50197 р. 46 к., тогда как армяне ввозили в Россию товара на сумму 302311 р. и вывозили из России 328460 р. 76 к., т. е. ввезено армянами почти в 12 раз больше и вывезено в шесть раз больше, чем индийскими купцами. Примечательно, что по указанной «Ведомости» больше, чем армянские купцы, ввозили и вывозили товара в Россию только российско-подданные, английские и датские купцы.

По этой «Ведомости» грузинскими купцами ввезено товара на 1011 р. и вывезено на 2288 р. Имеритинские (западногрузинские) купцы в Россию не ввозили товаров, а вывозили из России на 1763 р. К сожалению, азербайджанские купцы отдельно не фигурируют в этой ведомости. Шемахинские, бакинские, а также купцы других городов Азербайджана включены в персидскую торговлю, что не дает возможности привести конкретные цифры, но сумма эта была, безусловно, довольно большая.

Как уже было сказано, русско-индийская торговля до 30—40-х гг. XVIII в. преимущественно велась через закавказские торговые пути и по Каспийскому морю. Но во второй половине XVIII в. возросла роль Средней Азии и ее караванных путей в Индию. Быстрое развитие Оренбурга, основанного в 1735 г., и сравнительный упадок Астрахани тоже указывают на это. В Оренбург переводились все русские правительственные учреждения по управлению киргизскими степями. Руководство экономическими и дипломатическими сношениями со Средней Азией и лежащими за ней землями, сосредоточенное ранее в Астрахани, перешло к Оренбургу. 20 августа 1739 г. последовал именной указ, согласно которому в Оренбург «...для приохочивания (купцов)...

---

[10] «Русско-индийские отношения в XVII в.», с. 14.

[11] «Русско-индийские отношения в XVIII в.» (сборник документов), М., 1965, с. 400—401.

брать с них (пошлины)... по три копейки с рубля» меньше, чем с иноземцев, торгующих в Астрахани. Льгота эта устанавливалась на 10 лет (до 1749 г.)»[12]. Тут содержался также призыв ко «...всем из азиатских стран приезжим грекам, армянам, индийцам, персам, бухарцам, хивинцам, ташкенцам, калмыкам и иным, всякие звания и веры приходить, селиться, жить, торговать и всяким ремеслом промышлять...»[13].

Постепенно на Восток переезжали и закавказские купцы. Правительство России предприняло меры для установления более конкретных, прямых контактов со Средней Азией, будучи заинтересовано также в открытии новых, более удобных торговых караванных путей через Среднюю Азию в Афганистан и Индию[14]. Туда были отправлены дипломатические и торговые миссии Богдана Асланова, С. Мадатова, М. Рафаилова, Ивана Муратова, Н. Муравьева, Негри и др. В развитии торговых и дружественных отношений с Россией были заинтересованы также среднеазиатские купцы и правители, представители которых часто появлялись в России с предложениями о расширении торговых отношений[15].

В разных проектах конца XVIII—нач. XIX вв. о расширении русско-индийской торговли авторы предлагали, исходя из повседневной практики и изучения реальных возможностей, обосновать удобство того или иного торгового пути в Индию. В этих проектах часто отмечаются также имена многих крупных купцов, занятых в русско-индийской торговле. Так, упоминается имя астраханского жителя Никиты Калустова, который был одним из богатейших купцов и имел для перевозки товаров собственные суда на Каспийском море.

Среднеазиатские представители, заинтересованные в развитии русско-индийской торговли через Среднюю Азию, сами предложили именно Н. Калустову открыть в восточных побережьях Каспийского моря «торжище». Об этом свидетельствует директор астраханской таможни Иванов, который в своем проекте старался доказать своему правительству удобства Мангышлака и Астрабада на пути из Астрахани в Индию: «Сей самый Ахун,— пишет он,—перед несколькими годами писал к бывшему астрахан-

---

[12] *Н Б. Байкова*, Роль..., с. 177—178.

[13] Там же, с. 180.

[14] Этому вопросу посвящена специальная статья: см. *Е В. Бунаков*, К истории сношений России со среднеазиатскими ханствами в XIX в., «Советское востоковедение», т. II, М.—Л., 1941, с. 5—26.

[15] *А. А. Семенов*, К истории дипломатических сношений между Россией и Бухарой в начале XIX в., «Известия» АН УзССР, Ташкент, 1951, I, с. 85—95.

скому именитому гражданину Никите Калустову, приглашая его открыть в показанном мною месте, торжище; но сей почтя таковое предприятие выше мер состояния частного человека, оставил оное без содействия»[16].

В документе от 1800 г., озаглавленном «Именная ведомость о купцах, торгующих от Оренбурга в Бухарию и Хиву с показанием сумм всей торговле обращаю(щи)хся»[17], на его имя значилась сумма на 100000 рублей. Именно на него возлагались надежды астраханского вице-губернатора Петра Скарятина, представлявшего А. А. Безбородко в 1792 г. проект «Учреждения компании по торговле с Индией». В частности, он пишет: «Купец из здешних армян Никита Калустов (который из бывшей при жизни покойника светлейшего князя переписки, я думаю, вашему превосходительству небезызвестен) ...охотно берет на себя. И в том случае гораза надеждою на ево положится можно, нежели на общество живущих здесь индийцев, потому что они не имеют с Индией торгу, да и сами великие барышники»[18].

Следующей крупной фигурой в русско-индийской торговле был купец Соломон Сергеев, проезжавший несколько раз из Астрахани в Индию и который, по словам Петра Скарятина, «принят и обласкан будучи кабульским Тимур-ханом, имеет от ево ферман, чтоб не брата во владениях ево пошлина, да и чтоб никто не отважился причинять ему обид и притеснений»[19]. О Соломоне Сергееве пишет и другой автор—Михайло Скибиневский, в записке о мерах развития русско-индийской торговли. Соломон Сергеев обучался ювелирному ремеслу в Голландии, затем переехал в Индию и был там принят местными купцами, по словам Скибиневского, очень благожелательно. Он получил привилегию торговать без пошлины и несколько раз сам проехал из Астрахани в Индию и обратно[20].

В русско-индийской торговле были заняты и другие крупные купцы. Директор астраханской таможни Иванов в 1804 г. представил свое мнение «О(б) учреждении из Астрахани торговой связи с Индиею», где он предлагает укрепить две точки (Ман-

---

[16] ЦГИАЛ СССР, ф. 13, оп. 2, д. 1083, л. 5.

[17] ЦГИАЛ СССР, ф. 1374, оп. 3, д. 2490, «Переписка по поводу развития торговых сношений с Хивой, Бухарой и Индией и по поводу проекта учреждения в Оренбурге торговой компании для торга с азиатскими купцами», с. 11.

[18] «Русско-индийские отношения в XVIII в.» (сборник документов), М., 1965, с. 380.

[19] Там же, с. 381—382.

[20] *Е. Я. Люстерник*, Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в., М., 1966, с. 52.

гышлак и Астрабад), через которые можно кратчайшим путем доехать до Индии. В этом письме, которое по существу было проектом развития русско-индийской торговли, он пишет также об армянах, торговавших с Индией: «... Не смею... оставить в забвении сих трудолюбивых и деятельных людей. Первый Ованес Карапетов, купец, по приглашению моему отправившийся в Кабул и из сего последняго города выехавший через Мангышлак в Астрахань. Он привез с собой немалое количество разных высокой цены товаров»[21]. «...Но гораздо прежде оного Карапетова,—продолжает автор письма,—соглашен был мною индийский купец армянин Григорий Давидов с братом, производившие тогда богатый торг свой в Бухарии, обратить и продолжать оной по сему транзиту. Они охотно расположились к тому не одним намерением, а желали не замедлить произведением оного и на самом деле; но к несщастию своему, уклонясь от моего наставления, направили путь свой по рубежам Китайским, в намерении, чтоб торговую свою связь, теснее соединить с Китайским»[22].

Со второй половины XVIII в. в Бухаре и других среднеазиатских городах торговали многие армяне, как постоянно там проживающие, так и выходцы из Закавказья. Упоминается, в частности, «тифлисский армянин Яков Ширмазанян»[23], торговавший в Бухаре в 1760 г. Армяне настолько обосновались в русско-индийской и русско-среднеазиатской торговле, что им доверялись ответственные посты в разных торговых русских компаниях. В 1764 г. директором «коммерчествующей в Бухаре и Хиве компании» был армянин Василий Абрамов[24], вместе с которым по поручению русских властей под именем купца отправился в Афганистан капитан русской службы бывший «шемахинский армянин» Богдан (Багдасар) Асланов «...для разведывания о предприятиях Афганского народа против китайцев в защищение жителей Малой Бухары китайцами покоренных...»[25]. Кстати, он по дороге и составил свои «докладные записки», в которых содержится много ценных и достоверных материалов по разным вопросам истории Ирана, Афганистана и Средней Азии того периода»[26].

В русско-индийской торговле участвовали также Автандил Давтян, Григорий и Даниил Долватбекяны (Атанасовы), Симеон

---

[21] ЦГИАЛ СССР, ф. 13, оп. 2, д. 1083, л. 8.

[22] Там же, с. 8 об.—9.

[23] Матенадаран, архив катол., папка 2, док. 20, с. 21

[24] Там же, с. 13.

[25] Там же, с. 21.

[26] «Советское востоковедение», 1958, 2, с. 82—87, статья *Ю. В. Ганковского.*

Мадатов и др. Сохранились письма А. Давтяна, написанные в 1798 г. в Герате и Кандагаре, в которых он описывает Иосифу Аргутинскому те трудности, которые ему и товарищам приходилось преодолеть в далеких краях Афганистана и Индии[27].

В архивных хранилищах Еревана, Москвы и Ленинграда сохранились документы о купцах Атанасовых, которые до сих пор были известны только по «путевым запискам», напечатанным в «Северном архиве» за 1825 г.[28] Из них в Семипалатинской таможне была взыскана пошлина только за привезенные в Россию 96 кашемировых шали—288 р., (они были оценены в 1440 г.). Общая сумма же привезенного товара составляла 3918 г.[29]

Сравнительно много документов и материалов сохранилось о грузинском дворянине, армянине Симеоне Мадатове, который еще с конца XVIII в. несколько раз был в Индии. Повествующее о нем архивное дело от 26 апреля 1826 г., автором которого является сам министр финансов России, озаглавлено так: «Об открытии дворянином Мадатовым торга с Индиею (и) о вознаграждении за сие вдове его»[30]. В этом документе подробно излагается его торговая деятельность в 1808—1815 гг. В частности, говорится: «В 1816-ом году главнокомандовавший войсками на Сибирской линии генерал-лейтенант Глазенап представлял, что грузинский дворянин Мадатов по убеждению его склонился предпринять торг с Индией. Мадатов отправил в 1808 г. из Семипалатинской крепости в Москву 7000 голландских червонцев, на половину коих скуплено по назначению его разных изделий Российских фабрик, а на другую иностранных товаров. С сими товарами Мадатов отправился в 1809 г. из Семипалатинска в Кашемир. На таковом дальнем и малоизвестном пути, встретил он многия трудности и нередко угрожаем был опасностями на щет лишения жизни и имущества... (Но)...достигнув благополучно китайских городов Кульжа, Акса... Ярканта и большого Тибета, в проследовании через оные распродал свой товар на серебрянные китайские монеты, называемые ямбы, кои в большом Тибете отдал находящемуся банкиром кашемирскому купцу и получил от него на всю сумму вексель; по прибытии в Кашемир представил оный тамож-

[27] Матенадаран, архив католикосов, папка 8, док. 3.

[28] Они скончались в Семипалатинске в январе 1805 г.

[29] ЦГИАЛ СССР, ф. 880, оп. 5, д. 537, л. 9—10 об. *Մատեն. Հայ. արխիվ, թղթ. 103, գործ 5, վավ. 80, 81, 82, 83, 84, 95, 96, 98, թղթ. 105, գ. 11, վավ. 109, թղթ. 105, գ. 13, վավ. 127։*

[30] ЦГИАЛ СССР, ф. 1263, год 1826, оп. 1, д. 466. Министерство финансов, Департамент внешней торговли, отделение первое, стол 2, 26 апреля 1826, № 8844. То же самое см. также ЦГИАЛ СССР, л. 1263, оп. 1, д. 454, лл. 271—274.

нему маклеру через посредство коего уплачена ему та сумма Кашемирскими шалями, которых и вывез в Россию числом 250.

Во время пребывания в Кашемире Мадатов представлен был владетельному того города хану Ата Махмету, который принял его благосклонно и к дальнейшему поощрению Мадатова, также к соглашению других россиян на вступление и распространение между Россиею и владением его торговых сношений, одарил его двумя богатыми шалями, обнадежив, что со своей стороны не оставит покровительствовать всех российских торговцев, желающих прибыть в Кашемир: в доказательство же искреннего расположения своего и приобретение доверия к особе его, позволил Мадатову взять с собою из Кашемира 20 фунтов шерсти, вывоз коей возбранен под смертною казнию. Мадатов совершил свое предприятие, возвратился в Семипалатинск в 1814 г. с упомянутыми шалями и будучи поощрен столь щастливым успехом, невзирая на все трудности и опасности дальнего и малоизвестного пути определял себя к всегдашнему занятию сею торговлею. Причем надеялся со временем не только распространить вывоз из Кашемира тонкой шерсти, под предлогом окрашивания оной в России бирюзовым цветом, коего индийцы произвести не могут, но и обнадеживал вызвать оттуда искусного мастера для выделки шалей, буде Правительству нашему угодно завести таковую мануфактуру»[31].

Как было сказано, он возвратился в Семипалатинск в мае 1814 г. По дороге присоединился к двум находившимся здесь российским торговым караванам. Купцы привезли товаров на миллион рублей, преимущественно в ревене, чае, шалях, парче и «во многих редких азиатских произведениях»[32]. По следам его в том же 1814 г. были «отправлены из Семипалатинска богатейшие караваны с товарами, как в Индию, Большой Тибет, так и другие знаменитейшие торговые города Азии»[33].

В докладной записке министра финансов отмечено, что «Мадатов по движениям пламенного своего усердия, при обратном сюда следовании, благоразумными советами и употреблением издержек из своего достояния, склонил на вступление в вечное подданство России, проживавших в Киргиз-Кайсацкой степи ташкенцев в числе 59 кибиток всего мужского и женского пола 293 души, коих вывел с большим количеством скота на наши границы, и они учиня на верноподданство присягу, водворились прочными жилищами частию при Семипалатинской крепости, ча-

[31] Там же, с. 355—356.

[32] *В. Плоских*, У истоков дружбы, Фрунзе, 1972, с. 71—72.

[33] ЦГИАЛ СССР, ф. 1263, оп. 1, д. 466, л. 356.

стию же по кордону Бухтарминскому, вступая в торговый промысел»[34]. Далее он сообщает, что «Генерал-лейтенант Глазенап отдавая всю должную справедливость таковым подвигам дворянина Мадатова, положившего основание непосредственным торговым сношениям между Россиею и Индиею... ходатайствовал о награждении Мадатова»[35].

Отметим, что С. Мадатов в 1804 г. тоже был отправлен в Индию директором астраханской таможни Ивановым. Вот что он пишет по этому поводу: «В истекшем 1804 году на собственном моем иждивении, отправил я из Астрахани в Кабул грузинского армянина Симена Мадатова и снабдя его к знакомым мне в Индии купцам письмами, возбуждающими в них вящую ревность к продолжению сего начатого пути, неоднократныя уже и от него Мадатова получил я известия, о предложении странствования его, кое по общему расположению нашему, долженствует он скоро уже окончить, обратным приездом из Кабула через Кашемир, Бухарию, Хиву и Мангышлак в Астрахань»[36]. Материалы о Мадатове сохранились также в Оренбургском областном архиве[37] и в Матенадаране. В последнем, в частности, сохранилось несколько его автографных писем, отправленных им из Семипалатинска и Кашгара в 1808—1811 гг. Иоакиму Лазареву[38], из которых видно, что Мехти Рафаилов и сам Симеон Мадатов если не были торговыми агентами Лазаревых, то были с ним в самых близких контактах, докладывали ему о каждом своем намерении и получили от него всяческую поддержку. Впрочем, в контактах с Лазаревыми был также Богдан Асланов[39]. То же самое нужно сказать о путешественнике-купце и дипломате—грузинском дворянине Рафаиле Данибегове. Он по поручению грузинских царей несколько раз был отправлен в Индию к Шаамиру Шаамиряну. Вернулся он из Индии в Россию в 1813 г. и представился Иоакиму Лазареву, по поручению которого А. Аламдаряном были переведены на русский язык его «Путевые записи» (изданы в Москве в 1815 г.)[40].

[34] Там же, с. 356а—356 об.

[35] Там же, с. 356 об.

[36] ЦГИАЛ СССР, ф. 13, оп. 2, д. 1083, л. 7—7 об.

[37] См. *В. Плоских*, Первые киргизо-русские посольские связи (1784—1827), Фрунзе, 1970, с. 24. Ссылка на ГАОО, ф. 3, оп. 1, д. 245.

[38] Матенадаран, архив Лазарянов, папка 100, дело 8, док. 8, 9, 10, 11, 21. Публикацию см. здесь же.

[39] ЦГИАЛ СССР, ф. 880, оп. 5, д. 112, л. 69—об.

[40] Путешествие в Индию грузинского дворянина Рафаила Данибегова, пер. с груз., М., 1815. *П. М. Мурадян*, Новые материалы о Рафаиле Данибегове, «Вестник Ереванского университета», 1973, 3, с. 174—184.

Нахождение опытного дипломата и путешественника Р. Данибегова в России не могло остаться незаметным властями. После опубликования книги в том же 1815 г. его отправили Среднеазиатским путем в Индию, откуда он возвратился в Россию только в 1820 г. В Оренбургском областном архиве сохранился отчет Р. Данибегова[41], где он изложил свои наблюдения за границей. В нем он описывал также свой маршрут до Киргизских земель. В сопровождении отряда казаков[42] пройдя через Кульджу, Аксу, Яркенд и Тибет в Кашмир, Данибегов пробыл здесь около года. Затем через город Лахор направился в Индию. После столицы Индии «Чанк-Набату» (Шахджеханабат-Дели) он побывал в городах Мирет, Канбур, Бинарис, прежним путем возвратился в Кашмир, закупил шали и вернулся в Россию[43].

Р. Данибегов, как и до него С. Мадатов, показал себя не только активным сторонником России, но и приложил много сил для налаживания дружественных отношений казахов и киргизов с Россией. На обратном пути он пробыл одиннадцать дней в кочевьях по реке Или и добился полного расположения казахов. Более трех с половиной тысяч из них пожелали тут же вступить в подданство России. В присутствии мулл, с одной стороны, и Данибегова—как представителя России—с другой, казахские старшины «по алкорану приведены в верности к присяге»[44]. В 1822—1827 гг. Р. Данибегов из России вторично отправился в Индию. Это, впрочем, было его последнее путешествие в Индию, о котором мы мало что знаем.

В русско-индийских торговых отношениях, как и в русско-восточных в целом, большую роль играли представители армянской княжеской фамилии Лазаревых в Москве. Они имели обширнейшие связи с армянами всего мира. Главным образом, через них производились сношения с русским государством. Они всякими способами поощряли и содействовали установлению и упрочению контактов России с восточными странами, в том числе с Индией. Подводя итоги сказанного, можно констатировать, что со второй половины XVIII в. закавказские купцы играли большую роль в деле налаживания и упрочения русско-индийских торговых отношений. Участию закавказских купцов в русско-индийской

---

[41] *რ. დანიბეგაშვილის* ნაშრომი ინდოსტანში ახალი მოგზაურობის შესახებ. „სკოლა და ცხოვრება", თბ., 1969, №1, 3, стр. 19—22.

[42] Там же, с. 19.

[43] *В. Плоских*, Первые киргизо-русские посольские связи (1784—1827 гг.), Фрунзе, 1970, с. 26.

[44] *В. Плоских*, У истоков дружбы, Фрунзе, 1972, с. 76.

торговле XVIII—нач. XIX в. характерно следующее: все крупные купцы и дипломаты, имена которых сохранились в источниках, всяческими способами поддерживают политику России в восточной торговле, проявляют определенную озабоченность в ее развитии и отправляются туда, куда их направляет торговая политика России. Русское государство, в свою очередь, покровительствовало инициативе этих купцов. Приверженность же всех вышеуказанных купцов к России объясняется следующим обстоятельством: «Судьба закавказских, в частности армянских купцов, была своеобразна. Они попали на русскую службу разными дорогами. Соединявшее их, однако, одно обстоятельство было общим для всех: в России они видели своего спасителя, могуществом которого была обусловлена также судьба родины армян».

Письма Симеона Мадатова Иоакиму Лазаряну

I

Գերազնիւ Սհապ Աղայ Յովակիմ, իմ ողորմած տէր

Յուսամբ տեառն ողորմութեամբն իցէք առողջ, հանդերձ սիրագուն ընտանեօքդ։ Մեք ևս տեառն ողորմութեամբ, այսօր հասինք տեղս և վաղեան որն ելանելոց եմք աստի, եթէ տէրն յաջողես[ց]է, և ունիմք մեծապես շնորհակալութիւն ձեր հրամանոց ենէր Նիկոլին Պլազունովեցն ընկալաւ զմեզ սիրով և պատուով ի պատիւ երեսաց ձերոց, և այժմ երեկոյեան օթաւանեցաք Ձեր տանն, միայն թէ Ջերրեզովն և Աուլապովցկին գաւառումն էի[ն], և չկարօ[ղա]ցաք տեսանելն։

Նիժնուցն ևս մին թուղթ գրած եմ հրամանոցն, յուսամ Ջերրեզովն առաքեալ իցէ առ ձեզ։

Իմ ամենայն խնդրն և ընդ իս տարեալ կային թէ իմ յանձնականն և թէ այլոց տվեալ ամանաթն. մի քառ միջէ գրեալ և կոտի աւանդեալ ցրով թողած եմ Մոսկովա ենեղեցւն և կառավարտար եմ արարեալ պարոն Յակոբ Գորազանցին, պարոն Մորոզովն և պարոն Թուման Ասկարխանովն։

Այս վասն այն ծանուցի հրամանոցն, զի և յարգութիւն ձեր ունիցիք տեղեկութիւն, վասն ապագայից և այլն ոչ երկարելով մնամ ձեր պայծառ տեսութեան կարօտ խոնարհ ծառայ Սիմոն Մադաթեան։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив Лазарянов, папка 104, дело 8, док. 9.

Ի հանգիստման խնդրեմ Ֆէդր Նիկիտիչ Կանդալինցովին ծառայութիւնս յիշես։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив Лазаряна, папка 104, дело 8, док. 9.

II

Ազնիւ սեպհ Աղայ Եկիմ Լազրիչ,
իմ ողորմած Տէր

Ծառայմբ տեառն ողորմութեանդ զի իցէք բառ ամենայնի առողջ հանդերձ սիրելի ընտանեօք։

Մեք եւ տեառն ողորմութեամբն անցեալ ամսոյ 25-ին անվնաս հասինք աստ և յոյս Աստուած մինչև 30 կամ 40 աւուր[ց] ելանել աստի և գնալ Կիտայու քաղաքն Կուլջայ, որ նոցա լեզուաւ Բօյէնգայ կոչեն, կարող եմ աշխարհագրացումն տեսանել։ Եւ անտի աստուծով գնալոց եմ Ախսու և անտի՝ Ղաշխար, անտի՝ Եյրանտ, անտի՝ Թբէթ։ Միայն թէ այս ձմեռ մնացից Երքանդ և Ղաշխար, զերա սաստիկ ձմեռն ոչ է հնար գնալն. միայն թէ աստուծոյ ողորմութեամբն փառք, որ ճանապարհք աներկիւղ չէն։

Սոյն այս գրաբերն Սէլէնգիցկի մուշկաթերցկի պօլկի կապիտանի անունն Իվան Իվանիչ Մէյին, արովհետև վասն հարկաւորութեան փօշտով գայր, այս քանի տողս հարկաւոր համարեցի գրել և զորպեսն մեր ծանուցանել։ Խնդրեմ եթէ պատահիցի, սոյն գրաբերին հացի հրաւիրել, որպէսզի վերադառնալն սորա՝ անունն ձեր փառաւորեսցի, որպես և այլ տեղք փառաւորեալ են։

Յարգութիւն ձեր խոստացավ ինձ հոգ տանել վասն գրամոց եթէ հարկաւոր լինիցի ի վերադառնալն իմում։ Այժմ եւ տեղեկացայ՝ տեղւոյս Օտկուպշիկն Փոփովն է, կարող եւ նմա խնդրել, որ նա իւր պովերինային գրել. նմանապես՝ տեղւոյս մաքսատրաթն ամենայն ամ 15 հազար թուման խազինային հասուցանումն, այսքանն կազնաշէի ձեռիմէ (?)

Մնամ խոնարհ ծառայ Սիմօն Մատաթեան

1808. յունիսի 2 ին
ի Սիմիպօլատ։

Матенадаран им. Маштоца, архив Лазарянов, папка 104, дело 8, док. 9.

III

Գերազնիւ սնաց Աղայ Յովակիմ, ողորմածազունեղ տէր

Նախ յուսամ տեառն ողորմութեամբն, զի իցէք ըստ ամենայնի առողջ հանդերձ սիրելի ընտանեօքդ։ Երկրորդ, թէպէտ ես ծանուցեալ էի յարգութեանդ, թէ յուլիս ամսոյ վերջն եկանելոց եմ աստի, բայց չեղև, քանզի օգոստոսի 4-ին անգիցս քարվան եկեալ գնաց ի Կիտայու երկիրն՝ ամրոցն Կուլջայ անվանեալ։ Ուստի մեր Մէհտին փոքր ինչ ապրանք տվեալ ընդ քարաւանին ուղևորեցի, զի երթեալ ամենայն որպիսութիւն թէ ճանապարհի և թէ անդուոյն յիովին ինձ գրեսցէ նոյն քարվանով, որ այն գնացօրն, նոյեմբերի 15-ին անպատճառ անդս են լինելոց, և Մէհտին անդն ինձ սպասելոց է, իսկ ես աստուծով առանց այլ և այլ ընկերմբերի մինչ ի 5 անպատճառ եկանելոց եմ աստի։ Ուստի եթէ գրոյս պատասխանն հանդերձ ընտանեացդ ողջութեամբն գրեսցես շնորհ մեծ առնես մեզ և մեծապես շնորհակալ լինելոց եմք, քանզի մինչև նոյեմբերի վերջն ես անդս եմ, որովհետև Մոսկովուց ապրանաց սպասեմ և Կիտայոց՝ Մէհտիի գրոյն։

Մեր ռսկին Մոսկով տարեցի փոխառով՝ ծախել, փառք աստուծոյ, մինչև 6 հազար ռուբլի շահվեցանք, այժմ թանիէն ապրանաց սպասեմ, այն ես ըշտաֆերով տարելոց եմ, քանզի թեթև ապրանք է խնդրեցեալս։

Եւ այլն չունիմ ինչ երկարագրելոյ, այլ ցանկամ պատասխան և առողջ անձամբ կենաց ահապիս, որոյ մնամ ամենախոնարհ ծառայ՝ Սիմոն Մագաթով։

1808 սեպտեմբերի 23-ին ի Սեմի-պալատ կրեպոստն Տամսկի գուբեռնին ի Սիբիր։

Матенадаран им. Маштоца, архив Лазаревых, папка 104, дело 8, док. 21.

IV

Գերազնիւ սնաց Եկիմ Լազրիչ, ողորմածազունեղ տեր և բարերար

Յուսամք, Տեառն ողորմութեամբն, զի իցէ յարգութիւն Ձեր ըստ ամենայնի առողջ հանդերձ ազնուազարմ դաւակօք։ Մեք ևս խնամօքն արարչին մինչև ցհետ գրոյս ողջ եմք, բայց մեծի տրտմութեան միջի, պատ-

ճառն ապրանաց անժախս մնալոյն. քանզի այս ճանապարհորդութեանս 3 կերպ ձախորդութեան պատահեցայ. Նախ տեղւոյդ խրիտն թանգ եղև՝ պատճառն պատերազմն լինելով։ 2. տեղս արժան ծախեն, պատճառն՝ որ ի մէջ 4 ամսոյ 3 մեծագոյն քարավան եկն ի Բուխարու և ամենայն ապրանք ի հողի գին հասատարեցաւ, և 3. Կիտայու երծաթ եանրուն որ է 4... Ցունթ անցեալ տարին 185 թանգայ էր, իսկ այժմ 240 թանգայ է։ Այսքան վնասի հանդիպեալ մնացի տեղս մինչև մին տարի լինի։ Թէ այս միջոցս կարացից ապրանքս ծախել և ձեռաց հանել և այնուհետև ճանապարհորդել դէպ ի Քիշմիր եթէ Տէր ողնեսցէ։ Եւ այլն ահա մեր Մէհտի Ռաֆուլովիչն ի Քիշմիրու վերադարձեալ եկն առ ձեզ ամենայն որպիսութիւն մեր ունի լինելին պատմել, զի է գիր կենդանի և բանական։

Եւ այն մնամ յարգութեան ձերոյ ամենախոնարհ ծառայ Սիմօն Մաղաթով։ 1810 և ի օգոստոսի 15-ումն

ի Ղաշխար։

Матенадаран им. Маштоца, архив Лазаревых, папка 104, дело 8, док. 11.

V

Գերազնիւ սնալ աղայ Եկիմ Լազրիչ, ողորմած տէր և բարերար

Թէպէտ գիր յարգութեանդ Ձերմէ չունիմք ինչ լուր այս հեռաւոր ստարութեանս, սակայն հուսամք տեառն ողորմութեամբն իցէք առողջ և ուրախ՝ պահպանեալ խնամօքն արարչին։

Մեր պարոն Մէհտիին ձեռօք գիր էի գրեալ յարգութեանդ և ամենայն որպիսութիւն նուաստաս ծանուցեալ էի ահապիս, յուսամք, որ իւր ժամանակին ընկալեալ իցեք։ Կարճ՝ ամենայն ապրանք վնասիւք ծախեցի և տակաւին կեսն չեմ վաճառել։ Միայն թէ աստուծոյ ողորմութեամբն և նորին շնորհիւն առանց այլևայլ յուլիսի վերջն ելանելոց եմ աստի և գնալոց ի Քիշմիր, եթէ Տէր յաջողեսցէ, վասն որոյ խնդրեմ յարգութեանդ անտես չառնել որպէս և տեղդ խնդրեալ եմ և յարգութիւնդ խոստացեալ է, եկօղ տարի, որ լինի թիւն 1812 հոգտեմբերի ամիսն, վասն իմ շնորհ արարեալ ութ-ութն հազար ռուբլի առաքեսցես Սիմիպօլատ 5 գիւղի Իվան Սիպրիչ պարոն Սամառնովին, որ այն փողով վճարեցից թէ ճանապարհիս խարջն և

թէ տեղի Գումրուկն։ Եթէ շնորհ արարեալ առաքեսցես, այնուհետև ես Սիմֆիպօլատ անդի չեմ մնալոց քան թէ 20 և կամ 15 օր ժամանակին հասանելոց եմ տեղդ շալի ծախսին։ Եւ որքան ամիս որ այն փողն իմ ձեռն մնասցէ մեծաւ շնորհակալութեամբ իւր անցեալ մուզաթովն հատուցանելոց եմ և յաւիտեան գիր պարտաւոր գիտելոց առ յարգութիւն Ձեր։

Սիմօն Մազաթով

1811 փետրվարի 6-ին
ի Ղաշխար

[S. P.] Իմ աղայ, երբ վերոյ գրեալ ութն հազար ռուպլին փոշտով առաքես, խնդրեմ պարոն Սամսոնովին մին գիր գրես, որ այն փողն նա ինձ տայ, և եթէ ես տակաւին չիցեմ հասեալ ի Սիմֆիպօլատ առ ինքն պահեսցէ մինչև իմ հասանելն։

Կրկին ծառայ Սիմոն Մազաթով

Матенадаран им. Маштоца, архив Лазаряноп, папка 104, дело 8, док. 10.

ФИЛОЛОГИЯ

А. В. ПАЙКОВА

К ВОПРОСУ ОБ ЭВОЛЮЦИИ АГИОГРАФИЧЕСКОГО ЖАНРА В СИРИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Сирийская агиографическая литература— явление широкое и далеко не однородное. Принцип, положенный в основу ее определения, носит формальный характер, обусловленный самим термином—агиография. К агиографическому жанру относятся самые разнообразные сочинения: тексты, посвященные непосредственно жизнеописанию святых—агиография в чистом виде,—агиографические легенды, где житийный материал, значительно беллетризованный рассказчиком, однако, преобладает и направляет развитие действия, и, наконец, произведения, в которых упоминание о святых играет роль эпизодическую, не определяющую самого существа этих произведений. Последние по сути дела уже выходят за рамки агиографического жанра.

Классификация памятников агиографии основана на характеристике их по содержанию. В отдельные группы выделены, например, биографии отцов церкви и исторических деятелей, рассказы из жизни монахов и отшельников, мартирии, повествующие о стойкости борцов за веру, и чудеса, рассказывающие о их посмертных деяниях.

Определение строгих границ между отдельными группами агиографических памятников представляет большую трудность, а подчас и вовсе невозможно, поскольку они неразрывно связаны одна с другой. Так, элементы мученичеств можно найти в текстах биографий, чудеса бывают включены в состав мартириев и т. д.

Такая классификация предполагает рассмотрение всего этого огромного пласта литературы как бы в горизонтальном направлении. Предлагаемый нами материал позволяет дать характеристику агиографического жанра в его развитии, другими словами—показать его вертикальный срез. В настоящей статье мы рассмот-

рим три сирийских памятника, каждый из которых представляет новый этап и в то же время непосредственно связан с предыдущим, что дает возможность выделить как элемент преемственности, так и накопление нового, то есть проследить процесс развития. Мы имеем в виду мартирий Гурии и Шамуны, легенду о семи спящих отроках Эффесских и повесть о Евфимии и готе[1].

К истокам христианской литературы восходят мартирии, отражающие гонения на христиан, которые имели место во II—IV вв. на всей территории Римской империи и в Иране. Среди них, как установлено наукой, есть несомненно подлинные, написанные очевидцами или со слов очевидцев: это, в первую очередь, мученичество епископа Смирны Поликарпа, акты африканских мучеников (Перпетуи, Фелисаты, Сатурнина, Ревоката и др.)[2], а также «Сказание о мучениках Палестинских» Евсевия Кесарийского[3].

Евсевий Кесарийский сам подвергался гонениям и был свидетелем мученичества в Палестине своего друга, кесарийского ученого Памфила. Это сочинение приобретает особенный интерес не только потому, что оно представляет свидетельство очевидца, но также в связи с тем, что Евсевий Кесарийский—авторитетный ученый, историк, посвятивший одну из книг своей «Церковной истории» описанию гонений Диоклетиана. В историографии существует предположение, что при написании этой книги Евсевий пользовался судебными архивами Римской империи, привлекая протоколы, касающиеся мучеников, осужденных на смерть в эпоху гонений. Предположение это встречает возражение со стороны некоторых ученых: его отклоняет, в частности, автор «Церковной историографии» А. П. Лебедев, считая недостаточно обоснованным[4]. Как ни соблазнительно было бы считать сочинение Евсевия Кесарийского не только подлинным, то есть повествующим о

---

[1] См. тексты в соответствующих изданиях: *J. Ephraem Rahmani*. Acta Sanctorum Confessorum Guriae et Shamonae. Romae, 1899; I. Guidi. Testi Orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Roma, 1885; F. Nau. Hagiographie syriaque. Revue de l'Orient chrétien, t. V(XV). Paris, 1910.

[2] La passion des Saintes Perpètue et Félicité, traduite et annotée par A. Levin-Duplouy. Cartage—Tunisie, 1954.

[3] «Сказание о мучениках Палестинских» известно в двух редакциях, из которых вторая, пространная, сохранилась только в сирийском переводе и была опубликована В. Кьюртоном. См.: History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, bishop of Caesarea. Edited and translated into english by W. Cureton. Paris, 1851.

[4] *А. П. Лебедев*, Церковная историография в главных ее представителях. СПб., 1903, с. 55.

реальных событиях и людях, но и документальным, опирающимся на бесстрастные официальные протоколы, в настоящее время не представляется возможным привести доказательства. Сам Евсевий, упоминая о существовании такого собрания актов мучеников, нигде не говорит, что использовал их. Следует, однако, напомнить, что интерес Евсевия к другим архивным материалам, в частности тот факт, что он обращался к сирийским материалам из архива эдесских царей, в науке известен и в последнее время еще раз отмечен Е. Н. Мещерской[5].

По словам немецкого ученого А. Хунцигера, описание Евсевия Кесарийского представляет «абсолютно верное и ясное изображение гонения Диоклетиана, как оно происходило в Палестине, которое может служить мерилом при изучении известий о гонениях на территории всей империи»[6].

Сравним теперь сочинение Евсевия с сирийским мартирием Гурии и Шамуны. События, которым посвящены оба эти произведения, относятся ко времени императора Диоклетиана. Однако мартирий, в отличие от «Сказания о мучениках Палестинских», не принадлежит к числу подлинных, а написан по готовому образцу. Возможно, что таким образцом для его составителя послужил именно текст «палестинских мучеников» Евсевия, поскольку в самом начале повествования названы их имена в качестве примера, призванного вдохновлять христиан и укреплять их стойкость в борьбе за веру. Как предполагает Т. Нельдеке, «источником для некоторых имен в этом мартирии была сирийская версия «Сказания о мучениках Палестинских». Он отмечает, в частности, одинаковое в обоих этих сочинениях написание имени Ἐπιφάνιος вместо Ἀπφιανός[7].

Гурия, Шамуна и Хабиб—святые, культ которых был широко распространен в среде сирийцев[8]. Возникновение мартирия ученые относят к IV в. н. э.[9] Сам по себе текст художественной цен-

[5] *Е. Н. Мещерская*, Легенда об Авгаре—раннесирийский литературный памятник. Автореф. канд. дисс., Л., 1973.

[6] *A. Hunziger*. Diokletianus und seine Nachfolger. Untersuchungen zur römisches Kaiser-Geschichte, B. II, 1866, с. 71.

[7] См. об этом в кн., Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos, herausgegeben E. von Dobschütz, Leipzig, 1911, с. XIV.

[8] Так же, Zum Kult der Bekenner, с. LVI—LXVI.

[9] *Н. В. Пигулевская*, говоря о датировке этого сочинения, опирается на следующие доводы: «Подробности, приводимые относительно эдикта, который стал известен в Эдессе, вызов игемона города в Антиохию, специальное указание, чтобы преследование было направлено против духовенства, которое принуждала приносить жертвы языческим богам,—все это соответствовало реаль-

ности не представляет. Он служил чисто религиозным целям и написан по схеме, которая и впоследствии была руководством для составления многочисленных сочинений мартирологического плана. Подробное описание такой схемы дано исследователями на материале византийской и древнерусской литератур. «Эта схема слагалась обычно из следующих эпизодов: требование принести жертву языческим богам, которое отказывается выполнить христианин или группа верующих; «прение о вере» между язычником, представителем власти, и христианином, причем этот диалог иногда разрастается широко, наполняется богословскими рассуждениями христианина и обвинениями его в «волшебстве и чародействе», если мученик во время спора или в ходе мучений совершает чудеса; гиперболизированное, иногда до полного неправдоподобия, описание мучений, причем мучимый остается невредимым; чудесное исцеление мученика, если его истерзанного бросают в тюрьму, и, наконец, казнь «усечением головы» и посмертные чудеса»[10].

Эта схема, общая для всех литератур христианского культурного круга, в рамках каждой из них несомненно обогащалась свойственными только ей чертами[11]. Однако основные элементы схемы так или иначе восходят к подлинным описаниям: требование принести жертву языческим богам, отказ христиан выполнить это требование, заключение в тюрьму, допрос и смертная казнь— все эти моменты отражены Евсевием Кесарийским.

Рассказ Евсевия отличается взволнованностью повествования, в то время как схематичный сухой мартирий Гурии и Шамуны несет отпечаток бесцветного подражания. И тем не менее, в процессе развития жанра последний стоит на ступеньку выше, как это ни парадоксально, поскольку в отличие от фактографической записи Евсевия в нем воплощен,—пусть даже самый безыскусный,—акт творения.

ной обстановке III—начала IV вв. Критический анализ этого памятника в целом приводит к выводу, что он был связан с предыдущей группой—мученичествами Шарбиля и Барсамья— и должен быть отнесен к середине IV в.» *Н. В. Пигулевская*, Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 192.

[10] См. *В. П. Адрианова-Перетц*, Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XIII вв. в кн.: Истоки русской беллетристики, Л., 1970, с. 67.

[11] Как своеобразную черту армянской агиографии хотелось бы отметить здесь соединение в рамках одного произведения двух самостоятельных жанров—мартирия и плача,—на что указала К. С. Тер-Давтян в докладе на конференции «Три дня армянской литературы в Пушкинском доме» (1979 г.). См. также: *К. С. Тер-Давтян*, Памятники армянской агиографии. Ереван, 1973, с. 216—239.

Наиболее завершённую форму представляют сиро-персидские мартирии, включенные в сборник Мартуы Майферкатского[12]. Г. Виснер в своей монографии, посвященной исследованию гонений на христиан при Шапуре II, в разделе «Изображение христианских процессов в сироперсидских мартириях»[13] реконструирует во всех деталях ход судебного разбирательства. Этот процесс, нашедший отражение в указанных актах, строго соответствует процедуре римского судопроизводства, в то время как в исторической действительности это соответствие не было таким уж полным. По словам Лабура, «авторы мученичества, многие из которых жили на территории Римской империи и знали историю и легенды римских гонений, в частности гонения Диоклетиана, имели тенденцию передавать в своих рассказах процедуры специфически римские. В Персии достаточно было бы одного приказа царя, который не нуждался ни в каком юридическом обосновании. Шапур и его чиновники могли одним словом санкционировать разрушение церквей, арест и пытки христиан. Не было никакого кодекса, никакой юриспруденции, препятствовавших осуществлению царской воли»[14].

Таким образом, и здесь мы имеем дело с застывшей схемой, не отражающей точно специфически местных условий. Однако в отличие от мартириев эдесского цикла, типа Гурии и Шамуны, эта схема озвучена, если можно так выразиться, яркими живыми рассказами о невыдуманных событиях и людях.

Схема, по которой составлялись мартирии, давала большой простор для привлечения вымышленных, часто беллетристических эпизодов, вводимых агиографами иногда «в помощь раскрытию основной житийной темы, а иногда для придания каноническому по форме повествованию особой занимательности». По этому пути беллетризации повествования и идет дальнейшее развитие агиографического жанра. С. Я. Лурье в книге «Истоки русской беллетристики» пишет: «Преобразование материала, взятого из действительности, в художественном произведении—проблема важная при изучении любого времени, но особенно важна она для исследователя средневековой литературы, изучающего обособле-

---

[12] См. *Н. В. Пигулевская*, Культура сирийцев, с. 196—201; *Л. А. Тер-Петросян*, «Восточные мученики» Авраама Исповедника (Текстологические исследования). Ереван, 1976 (на арм. яз.).

[13] *G. Wiessner*, Zur Martyrüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. Göttingen, 1967, с. 157—178.

[14] *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide, Paris, 1904.

ние художественных жанров из общей системы памятников письменности»[15].

В сирийской литературе это обособление началось, как нам кажется, с возникновения агиографической легенды. Попытаемся показать здесь этот процесс на примере легенды о семи спящих отроках Эфесских.

Легенда о семи спящих в Эфесе возникла еще в дохристианское время, но наиболее полное развитие получила в первые века становления христианства в Римской империи. Вместе с христианством она попала на сирийскую почву и здесь подверглась первой литературной обработке. Известно несколько сирийских версий, относящихся к V—VI вв.[16]

Мотив многолетнего сна известен многим литературам мира — от античной до современной японской. Возможно, что в сирийскую литературу он пришел из греческой мифологии. Однако в данном контексте нас интересует не происхождение, а то, какими средствами он был здесь реализован.

Легенда о семи спящих отроках Эфесских построена по образцу традиционного мартирия. Император Декий приказал всем жителям Эфеса собраться для поклонения идолам и жертвоприношений. Несколько юношей-христиан уклонились от этого. Декий приказал привести их.

Далее следует допрос, в ходе которого юноши не изменили своих убеждений и были оставлены на какое-то время. Г. Виснер в упомянутой монографии также отмечает подобные перерывы в допросах, поясняя, что обвиняемым давали время для пересмотра своих взглядов[17].

Воспользовавшись предоставленной возможностью, эфесские юноши бежали в горы и укрылись в пещере. Узнав об этом, Декий приказал заложить пещеру камнями.

Однако на этом, как известно, история юношей не кончилась: через 300 лет Бог воскресил их.

Если в мартириях идея о величии и всемогуществе бога провозглашается в пространных диалогах между язычниками, представителями власти, и осужденными христианами, то здесь, в легенде, эта идея раскрывается изобразительно, с наглядной очевидностью. «Бог воскресил нас, чтобы показать, что воскрешение возможно»,—говорит один из персонажей. В этом переходе от

---

[15] *С. Я. Лурье*, Введение в кн.: «Истоки русской беллетристики», с. 15.

[16] Подробный историко-литературный очерк и полная библиография изданий текста и исследований даны в работе *А. Крымского* «Семь спящих отроков Эфесских». М., 1914.

[17] *G. Wiessner*. Zur Martyrüberlieferung Christenverfolgung, c.161.

декларативности к изображению намечается качественно новый этап в развитии агиографического жанра.

История героев после их воскрешения представляет миниатюрную бытовую новеллу с живыми яркими картинами уличных сценок из городской жизни.

Беллетристическое отступление от основной житийной темы получило дальнейшее развитие в рамках арабской литературы, где легенда о юношах из Эфеса приобрела широкую популярность и известна в изложении многих арабоязычных авторов[18], не говоря уже о том, что нашла отражение в одной из сур Корана (XVIII, 8—26). По сравнению с сирийской первоосновой здесь меняется, в первую очередь, идеологическое осмысление сюжета. Однако не менее интересно для нас в данном случае то, что меняется и самый характер повествования. Из простой назидательной истории в некоторых версиях она превращается в художественный рассказ, где дидактика уступает место занимательности.

Сравнивая сирийские и арабские версии легенды, замечаем, что житийная тема, являясь ведущей в сирийской легенде, в некоторых арабских вариациях сходит на нет. Здесь юноши прячутся в пещере от грозы, а вход в нее закрывает свалившийся с горы камень.

Сюжет о спящих в пещере разработан и в современной арабской литературе, где он получил совершенно новую оригинальную трактовку[19].

Мы привели эти параллели, чтобы показать эволюцию одного и того же сюжета от схематического выражения религиозной идеи до беллетристического повествования.

Однако агиографические легенды, хотя и значительно беллетризованные, ввиду их особых прагматических функций, лежат еще вне сферы художественной литературы. В их основе, точнее в слиянии агиографического и исторического повествований следует искать, видимо, истоки художественных жанров—повести и романа. Примером такой повести в сирийской литературе может служить история о Евфимии и готе. Художественным особенностям ее посвящена наша предыдущая статья[20], здесь же отметим еще раз связь истории о Евфимии с мартирием Гурии и Шамуны.

Повесть о Евфимии, как нам кажется, возникла под влиянием хроники Иешу Стилита в той ее части, где он повествует о бед-

---

[18] См.: *А. Н. Крымский*, Семь спящих отроков Эфесских, с. 2—70.

[19] *К. О. Юнусов*, Драматургия Тауфика аль-Хакима. М., 1975, с. 52—70.

[20] *А. В. Пайкова*, К вопросу о возникновении беллетрического повествования в сирийской литературе. ПС, вып. 23(86), с. 173—178.

ствиях, постигших Эдессу в связи с нашествием гуннов, и сетует на то, что «мучения, которые испытал каждый отдельный человек, таковы, что могли быть описаны в длинных историях». Одной из таких историй и является повесть о Евфимии и готе. Содержание повести сводится к следующему: среди ромейских воинов находился некий гот, который поселился у бедной вдовы Софии, матери Евфимии. Красивая девушка приглянулась солдату, и он стал просить ее руки, умолчав, однако, что был женат у себя на родине. Вернувшись к своей семье, он выдал Евфимию за служанку, но жена не поверила этой лжи и невзлюбила молодую сириянку, особенно после того, как у той родился сын, к несчастью, очень похожий на своего отца. Не в силах перенести обиды, она решилась убить ребенка, но в свою очередь была отравлена обезумевшей от горя матерью. В наказание за убийство Евфимия была замурована в могильном склепе рядом с трупом своей жертвы и обречена на мучительную гибель. В этот момент в роли deus ex machina и появляются святые Гурия, Шамуна и Хабиб, покровители города Эдессы. Замурованная в склепе Евфимия обращается с молитвой к святым, и они чудесным образом переносят ее на родину в Эдессу.

В целом история о Евфимии и готе представляет собой светскую бытовую повесть с детально разработанным авантюрным сюжетом, в отличие от мартирия Гурии и Шамуны, который является образцом традиционного мученичества со всеми характерными для этого жанра особенностями. Такова, в основных чертах, эволюция агиографического жанра в сирийской литературе — от традиционного мартирия через агиографическую легенду к светской повести и роману.

Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ

ЛЕГЕНДА ОБ АВГАРЕ В ЛИТЕРАТУРАХ ВИЗАНТИЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО КРУГА

Общеизвестно, что новозаветные апокрифические легенды, отражающие начальный этап христианства, представляют интерес как для литературоведа, изучающего пути формирования христианской письменности, так и для историка, исследующего события того времени. К числу такого рода апокрифических сказаний относится и цикл сирийских легенд о царе Авгаре. В нем отобразился мало известный по историческим источникам период независимого существования эллинистического государства Осроэна. Осроэна, впоследствии превращенная в римскую провинцию, благодаря выгодному географическому положению довольно рано стала центром экономического и культурного общения Востока и Запада. Она являлась ареной политической борьбы и военных столкновений сначала между Римской империей и Парфией, а затем Византией и сасанидским Ираном. Столица Осроэны—Эдесса (Урха)—первый город, где христианство было признано в качестве официальной религии. Процесс христианизации Месопотамии и утверждение там новой религии нашли отпечаток в цикле преданий об осроэнском царе Авгаре. Центральное место в этой группе произведений, объединенных общим героем, занимает легенда, повествующая о переписке, которую Авгар Уккама (Черный) имел с Иисусом Христом, и о чудесном исцелении владетеля Эдессы от тяжелой болезни. В этом сказании получила свое воплощение одна из главных идей средневекового «теократического» сознания—идея освящения царской власти, единства религии и государства. Легенда о переписке Авгара, являясь самой древней в цикле, приобрела широкую известность у всемирного христианского читателя. Она существует как в переводах, так и в особых, «национальных», местных версиях на греческом, армянском, арабском, грузинском, коптском, славянских и эфиоп-

ских языках[1]. В западной традиции она также достаточно широко представлена. Имеются ее варианты на латинском, англосаксонском, датском и др. языках. В данной статье мы не будем касаться вопроса о том, как это сказание отразилось в армянской и грузинской литературах и искусстве, а вкратце постараемся проследить длительный и сложный путь эволюции легенды об Авгаре в литературах сирийской, грековизантийской и славянских.

Легенда о переписке Авгара с Христом уже давно привлекала к себе внимание исследователей. Однако на протяжении нескольких столетий интерес к этому тексту развивался исключительно в одном направлении: некоторые ученые доказывали подлинность, историческую достоверность всего сообщаемого в легенде, другие—категорически отвергали подобные мнения и, тем самым, отказывали и самой легенде в праве на существование, поскольку, лишенная «боговдохновенности», она для теологов значения не имела.

Вторая половина XIX в. положила начало новому этапу в изучении легенды. Две публикации ее сирийского текста[2] вызвали появление серьезных научных трудов, по-новому, во многом с исторической точки зрения, оценивших легенду об Авгаре[3]. Эти исследования выявили огромное количество разноязычных версий легенды и позволили выделить в качестве основных источников для рассмотрения литературной истории памятника рассказ в

---

[1] См.: *F. Halkin*, Bibliotheca hagiographica graeca. 3 éd. Bruxelles, 1957, v. II, p. 264—266; v. III, p. 111—112; Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. P. 177, 252; *А. Анасян*, Армянская библиология, т. I, Ереван, 1959. Об арабских, коптских, эфиопских версиях легенды см.: Yassâ—;abd Al—Mašîh. An unedited bohairig letter of Abgar.—Bull. de l'Inst. francais d'archèologie orientale. Le Caire, 1947, t. XLY, p. 66—72; 1954, t. LIY, p. 13—43. О славянских версиях: *М. Н. Соколов*, Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. I (I—IV), М., 1888, с. 186—203; *Н. Я. Порфирьев*, Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890, с. 61—74, 239—270; *Е. Н. Мещерская*, К изучению сирийских источников и греческо-славянских версий апокрифических легенд.—ПС, 1971, вып. 23 (86), с. 168—172.

[2] *W. Cureton*. Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa. London-Edinburg, 1864. *G. Phillips*. The Doctrine of Addai the Apostle. London, 1876.

[3] *R. A. Lipsius*, Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. Braunschweig. 1880. L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar. Paris. 1888.

«Церковной истории» Евсевия Кесарийского (на греческом языке) и текст «Учения Аддая» (на сирийском языке). Они дали возможность обратиться к изучению и других вопросов, связанных с нашим сказанием. Особенно важно было установить причины, которыми вызвано идейное и литературное развитие легенды, ее широкая вариативность, понять какие исторические предпосылки способствовали ее модуляциям, движению ее текстов. Поскольку мы строим свое исследование на текстах, то мы не можем восстановить историю существования легенды в устной форме, или можем говорить об условиях ее устного бытования лишь гипотетически, основываясь на отдельных деталях, сохранившихся в письменных версиях.

Легенда об Авгаре—это произведение раннесирийской письменности, и ее возникновение связано с христианизацией северо-западной Месопотамии. Возможной средой, в которой появился и распространялся первоначально устный вариант сказания, могли быть иудео-христианские общины, способствовавшие знакомству жителей Месопотамии с христианским учением в его древней арамейской традиции. Первоначальная письменная фиксация легенды об Авгаре, о которой есть основания судить с большей определенностью, относится ко времени правления Авгара VIII Великого[4]. Она связана с утверждением в Осроэне христианства, с признанием его в качестве единственной и официальной государственной религии. Легенда послужила идеологическим обоснованием для христианизации Эдессы и ее региона. В этой своей роли она открыла целую серию аналогичных сказаний, существовавших в различных древних христианских литературах и посвященных теме обращения монарха и подвластного ему народа в христианство[5].

Первичное письменное оформление легенды относится к числу документов «Архива царей», своеобразного летописного свода, составлявшегося при дворе правящей осроэнской династии Авгаров бар Ману[6], и восходит ко времени между 202 и 214 гг. н. э. Однако легенда в такой форме архивной записи до нас не дошла, и ее содержание восстанавливается лишь предположительно. Хронологически первым, из всех сохранившихся до настоящего времени ее вариантов, является рассказ в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского[7]. Он может быть датирован (даже без

[4] *J. B. Segal*, Edessa „the Blessed City". Oxford. 1970. p. 15

[5] *Д. С. Лихачев*, Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, с. 75.

[6] *Н. В. Пигулевская*, Эдесская хроника. ПС, 1959, вып. 4(67), с. 85.

[7] *Eusebius*. Kirchengeschichte. Hrsg. von E. Schwartz. 5 Aufl., Leipzig. 1955, S. 32—37. (I. 13).

глубоких изысканий по данному вопросу) во всяком случае до 325 г. н. э., времени составления труда греческого историка. Евсевий сам указывал на то, что он заимствовал свое повествование из письменного сирийского документа, найденного им в архиве Эдессы, и дословно перевел его. Это сообщение подтверждается некоторыми языковыми особенностями данного отрывка «Истории» Евсевия.

В конце IV, начале V в. легенда об Авгаре послужила композиционным ядром важного идеологического документа «Учение Аддая», выражавшего точку зрения ортодоксального христианства и полемически направленного против различных еретических течений, прежде всего против арианства и гностических сект, имевших силу и влияние в Эдессе. «Учение Аддая», по-видимому вскоре после написания, было переведено на древнеармянский язык[8], и изучение этого перевода является весьма актуальным для истории как армянской, так и сирийской литератур.

Сирийский текст «Учения Аддая» известен по трем рукописям[9]. Анализ разночтений между списками не дает основания для вывода о том, что существовало несколько редакций памятника[10]. Несомненно, все списки представляют собой один и тот же первоначальный текст, т. е. одну и ту же редакцию.

В «Учении Аддая» нашли свое литературное оформление несколько легенд авгаровского цикла. Центральным в композиционном отношении является рассказ о переписке и обращении в христианство Авгара, он разбит на несколько частей и связывает повествование единой сюжетной цепью, начинает и завершает памятник. В середину же вставлено еще несколько легенд—история о Протонике, рассказ об обмене письмами между Авгаром и ассирийским царем Нарсаем, переписка эдесского владетеля с императором Тиберием и связанное с этим повествование.

Легенда о переписке Авгара с Христом претерпела в «Учении Аддая» значительные изменения. Так, немаловажным расхожде-

---

[8] L. M. Alishan, Lettre d'Abgar ou Histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia. (армян. текст, франц. пер.). Venice, 1868.

[9] W. Wright, Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. London, 1870, t. III, (Add. 14, 654; Add. 14, 644), p. 1081, 1083. Н. В. Пигулевская, Каталог сирийских рукописей Ленинграда.— ПС, 1960, вып. 6(69), с. 140—141.

[10] Так думал Э. Нестле, который считал, что мы имеем дело с двумя неадекватными переводами одного и того же, очевидно греческого, оригинала. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы. Под редакцией и с дополнениями П. К. Коковцова. СПб., 1902, с. 30—31 (прим. 4).

нием между версией Евсевия и «Учением Аддая» является то, что в первом тексте ответ Иисуса дан в виде письма, а во втором — устно, и лишь записан Ханнаном, архивистом царя. В «Учении Аддая» легенда была изменена в духе канонических евангельских представлений, поскольку в новозаветном каноне нет свидетельств о том, что Иисус писал какие-либо письма. Но самыми существенными можно считать два добавления — заключительные слова в письме Христа, в которых тот обещает сделать Эдессу неприступной для врагов, и рассказ о портрете Иисуса, нарисованном Ханнаном. Эти дополнения представляют собой новые легенды, которые со временем получили живой отклик и дальнейшее развитие в литературах византийского культурного круга. Дополнение, обещающее Эдессе неприступность перед любым врагом, могло возникнуть лишь в определенной исторической ситуации, при условии, когда столице Осроэны мир был гарантирован в течение длительного времени внешнеполитическим положением. Таким периодом могло быть полустолетие с 363 по 415 гг., когда во второй половине IV в. восточные границы Римской империи были укреплены двумя мирными договорами с Персией[11].

Возникновение рассказа о портрете предположительно можно отнести к началу V в., периоду формирования несторианства. В нем, несомненно, видно стремление подчеркнуть человеческую сущность Христа. «Учение Аддая» в целом — памятник оригинальной сирийской литературы. Исходя из возможного времени возникновения его отдельных композиционных частей, а также идеологической направленности, присущей произведению, его создание можно датировать концом IV началом V века.

Необычайной популярности легенды об Авгаре у всех народов византийского региона способствовали два обстоятельства. Первое состоит в том, что апокрифическая переписка благодаря «Церковной истории» Евсевия Кесарийского довольно рано стала известна на греческом языке, который служил посредником при установлении культурно-идеологической общности между народами восточного Средиземноморья. Греческая письменность, воспринявшая легенду, дала самые различные и многочисленные образцы ее трансформации. Таким образом, довольно значительный период литературной истории сказания связан с его бытованием прежде всего на греческом языке.

Вторая причина, способствовавшая распространенности легенды об Авгаре, заключается в том, что отрывок из нее (сами тексты писем) стал использоваться в качестве апотропеического

[11] *J. B. Bury*, History of the Later Roman Empire. v. I. New York, 1958, p. 19—20.

(от греч. ἀποτροπή —отведение, отвращение гнева богов) амулета, талисмана. Копии писем выполнялись на различных материалах: камне, папирусе, пергамене, остраках и кусочках металла. Они служили личными амулетами, применялись для магической защиты отдельных жилищ и городов от вражеских нападений. Предположение о возможности использования переписки как апотропеического текста было высказано еще Р. Липсиусом[12]. Однако лишь находки надписи на пергамене и остраконах в конце XIX в. дали этому прямое доказательство.

В настоящее время мы располагаем тремя папирусными текстами переписки. Фаюмским, Гетеборгским и из Нессаны, а также несколькими надписями, выбитыми на камне: Эфесская, Понтийская, Эдесская, Евхаитская и из Филипп в Македонии. Они датируются IV—VII вв.[13] Местоположение эпиграфических текстов различно: Евхаитская надпись была выгравирована на плите у источника, Эдесская в погребальной пещере, Филиппская украшала городские ворота. География находок апотропеических текстов со всей наглядностью демонстрирует пути распространения сирийской легенды в различные области Византийской империи. Линия Эдесса-Эфес-Филиппы в Македонии—это направление, по которому сказание двигалось на Запад. Папирусные тексты из Нессаны и Фаюма намечают другой путь, по которому осуществлялась связь столицы Осроэны с Египтом. Таким образом, обмен легендами и произведениями литературы между различными частями империи происходил по тем же направлениям, по которым шло экономическое общение, торговля. Положение Эдессы в центре слияния многих караванных путей способствовало экспорту популярной сирийской легенды за пределы маленького государства.

В основу греческого апотропеического текста была положена версия переписки, известная по «Истории» Евсевия Кесарийского. Однако она подверглась изменениям. Эти последние возникли в результате влияния новых, появившихся после Евсевия, сирийских дополнений к легенде (обещание сделать Эдессу непобедимым городом), а также из стремления приспособить перевод, сделанный с сирийского, к разговорной греческой речи. Добавление о печатях в заключительной части ответного письма (см. папирус из Нессаны) появилось в процессе использования текста и получило признание и литературную обработку в новых версиях легенды, возникших позднее на греческом языке.

---

[12] *R. A. Lipsius*. Die edessenische Abgar—Sage. S. 21.

[13] Об изданиях текстов см. подробно: *Е. Н. Мещерская*, Легенда об Авгаре и апотропеические тексты на греческом языке. ПС, 1978, вып. 26(89), с. 102—106.

Апотропеические тексты расходятся как с Евсевием, так и между собой в заключительной части ответного письма, где содержится обещание сделать Эдессу неприступной для врагов. Именно такая концовка подкрепляла веру в апотропеическую силу текста. Можно выделить группу текстов, в которых заключительные строки особенно близки между собой: это Понтийская и Евхаитская надписи, к последней из них частично примыкает папирус из Нессаны. Другая группа—Эфесская и Филиппская надписи. Неидентичность апотропеических текстов в отдельных деталях, их вариативность в дополнениях свидетельствуют о традиции устного распространения легенды вплоть до VIII века.

Апотропеические тексты на греческом языке охватывают время с IV по VII вв. и позволяют поэтому проследить историю легенды об Авгаре в период, не представленный рукописной традицией. Использование отрывка из оригинального сирийского сочинения в качестве магического текста представляет определенный этап в литературной эволюции этого произведения. Он свидетельствует о том, насколько широким был диапазон применения апокрифического сказания. Если на сирийском языке оно послужило основой для официального документа, выражавшего идеологические основы ортодоксального христианства («Учение Аддая»), то на греческом языке оно превратилось в магическое заклинание и, тем самым, приобрело популярность в народных массах.

Легенда об Авгаре получила особую известность в период иконоборческих споров у авторов, защитников иконопочитания. Вновь возрожденный интерес к этому сказанию со стороны официальной идеологии был вызван тем, что на почве грековизантийской культуры легенда об Авгаре претерпела еще одно качественное обновление. Сирийская основа сказания—обращение в христианство эдессян во главе со своим царем—была сохранена, и видоизменение было достигнуто за счет привнесения нового мотива, связанного с легендой о нерукотворном образе Иисуса Христа. Вся дальнейшая литературная история легенд об Авгаре складывается из переплетения двух мотивов—переписки и нерукотворного образа.

Непосредственным исходным моментом для возникновения легенды о нерукотворном образе стал рассказ о портрете Христа, нарисованном Ханнаном, архивистом и к тому же придворным живописцем Авгара (так в «Учении Аддая»). Этот эпизод на греческом языке получил новую интерпретацию и развитие. Элементами его эволюции стали превращение портрета в эдесскую святыню, а также приписывание возникновения образа чуду—его нерукотворность. Легенда о нерукотворной иконе представляет собой результат деятельности совершенно определенного направ-

ления в идеологии христианства—халкидонитства. Существенное положение в догматике защитников халкидонитского направления занимало учение о «непреложном вочеловечении». Божественное начало в личности Христа совмещалось с личностью человека. Как вывод из такого положения вытекало признание возможности того, что его личность могла отразиться в иконографическом образе. Но, с другой стороны, чтобы оттенить, подчеркнуть божественную природу этого изображения, выдвигалась идея нерукотворного, помимо человеческой воли, происхождения его.

Исходя из идеологического обоснования, положенного в основу мотива о нерукотворном образе, можно определить возможное время его возникновения и соединения с легендой об Авгаре. Новое сказание могло появиться только тогда, когда халкидонитская партия одержала окончательную победу над своими идейными соперниками, когда это направление утвердилось в качестве государственной религии Византийской империи, т. е. после 553 года.

Впервые в письменном источнике рассказ о чудесной иконе мы находим в «Церковной истории» Евагрия Схоластика[14]. Его труд получил завершение в 593—594 годах. Таким образом, временем появления новой легенды об Авгаре можно считать вторую половину VI века.

Количество греческих текстов, содержащих изложение новой легенды, достаточно многочисленно. Однако в большинстве своем они представляют собой выдержки, извлечения, сделанные византийскими писателями и хронистами из более подробных, цельных произведений. Не исключено, что источниками для этих авторов служили не только письменно фиксированные версии легенды, но также и устные рассказы, имевшие хождение в среде народа. К числу полных версий легенды, оформленных литературно, относятся «Деяния апостола Фаддея», «Повесть императора Константина о нерукотворном образе», «Послание Авгаря».

«Деяния апостола Фаддея» известны по двум рукописям (Парижской и Венской библиотек)[15]. Характер разночтений между двумя текстами заставляет сделать вывод о том, что Венский кодекс дает довольно значительно переработанную редакцию «Деяний». Изменения были выполнены не только с целью сти-

---

[14] The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia. ed. J. Bidez and Parmentier. London. 1898. p. 174—176 (IY. 27).

[15] Тексты изданы: *C. Tischendorf*, Acta apostolorum apocrypha. Lipsiae. 1851. p. 261—265. *R. A. Lipsius* et M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha. Pars prior. Lipsiae. 1891, p. 273—278.

листической обработки текста (украшение эпитетами, уточнение смысла), но и с целью развития, дополнения сюжета. Текст по Венской рукописи—вторичная, усовершенствованная редакция произведения. Установление времени появления мотива о нерукотворном образе дает возможность отнести создание первой редакции памятника, выделявшего и акцентировавшего эту идею, к периоду, не ранее второй половины VI века.

Наиболее известным и подробным изложением легенды об эдесском образе является «Повесть императора Константина о нерукотворном образе»[16]. Оно представляет собой компиляцию двух сочинений, создание которых связано с событиями 944 г.— перенесением нерукотворной иконы, выданной арабами, из Эдессы в Константинополь. Компиляция была осуществлена Симеоном Метафрастом, выдающимся византийским писателем X века. В пользу его авторства свидетельствует то, что произведение находится в составе рукописи № 382 9.IX.1063 г. из Синодального собрания ГИМ (Москва)[17]. Данный кодекс составляет последний из десяти томов «метафраз» Симеона. Византийский книжник объединил два рассказа, составленные по случаю праздника перенесения образа, в один. Первый он использовал полностью, а из второго заимствовал лишь риторическое заключение. Симеону принадлежит, видимо, и надписание над составленным им текстом имени Константина Порфирогенета, что было сделано в целях придания большего авторитета новому произведению.

Еще одна греческая версия легенды, называемая «Послание Авгара», интересна прежде всего текстами писем, которые составляют почти половину всего рассказа. Ее появление можно датировать 1032 г., когда в результате кратковременных военных успехов в борьбе с арабами византийцы захватили Эдессу и перевезли из нее в Константинополь, как почетный трофей, письма Авгара и Христа.

Превращение посланий в государственную святыню Византийской империи сопровождалось значительной переработкой их текста. Текст писем в «Послании Авгара» представляет собой не новый, отличный от евсевиевского, перевод с сирийского, как полагал немецкий ученый Э. фон Добшюц[18], а попытку объеди-

---

[16] *J. P. Migne.* PG. t. 113. p. 422—453.—K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur. Zw. Aufl., München. 1897. S. 169.

[17] Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки арх. Владимира. ч. 1. Рукописи греческие. М., 1894, с. 575.

[18] *E. von Dobschütz.* Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus.—„Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie," 43, Leipzig, 1900, S. 464.

нить все имеющиеся варианты писем (в том числе и в апотропеических текстах), сделать их как можно обстоятельнее и внушительнее.

Легенда об Авгаре вышла далеко за пределы своей первоначальной родины и стала достоянием славянских литератур, вступивших в византийский культурный круг в конце первого тысячелетия. Славянские версии легенды об Авгаре разнообразны и представлены во многих редакциях и списках, поскольку это сказание в своем распространении у славян прошло несколько этапов. Первоначальным и особенно интересным для истории славянских литератур был период южно-славянского или болгарского бытования легенды.

В Болгарии легенда об Авгаре стала составной частью сочинения, которое принято называть «Компиляция апокрифов попа Иеремии». Версия легенды по этому памятнику не имеет себе аналогий ни в сирийской, ни в греческой письменности как в отдельных ее редакциях, так и в передаче историками и хронистами. Поэтому можно вполне предположить, что данный вариант сказания возник на славянской почве, и его творцом является, по-видимому, сам автор компиляции—Иеремия. Изначальный мотив переписки Авгара с Христом остается на заднем плане—содержание письма Авгара излагается буквально одной фразой, а ответ Иисуса ограничивается в болгарском и русском списках произведения евангельской цитатой. Сербские списки вообще не приводят ответного послания. Славянская версия выделяет в качестве основного сюжетного мотива—мотив чудесного возникновения образа. Однако, по сравнению с греческими вариантами сказания, славянская версия выглядит еще более авторитетной. В ней в качестве посредника между Авгаром и Иисусом выступает не Ханнан архивист, а Лука, ученик и апостол Христа. Основой выполненной переделки является предание о евангелисте Луке как о живописце[19]. Такое преднамеренное усиление авторитетности мотива о нерукотворном образе можно объяснить только особой полемичностью «Компиляции». Легенда и все сочинение в целом носят ярко тенденциозный характер и направлены против еретического движения богомилов.

В Древней Руси легенда об Авгаре также была необычайно популярна и широко представлена в официальной традиционной литературе. Особая версия содержится, например, в октябрьской Минее. В числе ее источников можно выделить особое сказание о евангелисте Луке, уже упомянутую «Компиляцию» и тот тип авга-

[19] *R. A. Lipsius*. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. B. 11, H. 2. Braunschweig. 1884, S. 361.

ровской легенды, в котором дается подробный текст переписки с толкованием семипечатия. Последний представлен отдельными славянскими списками[20]. В этом виде легенда об Авгаре получила распространение на Руси еще в одной разновидности апокрифических памятников—гадательной Псалтири. Под ее влиянием составляли толкования на псалмы 77 и 115[21]. Кроме того, переписка Авгара с Христом и в Древней Руси продолжала выполнять функцию апотропеического текста. Послания носились в качестве амулета. На то, что подобная практика была распространена, указывает наличие отдельной статьи в перечне «книг истинных и ложных», осуждающей и запрещающей такой обычай[22].

Особый интерес вызывает версия легенды об Авгаре по рукописи XIII века[23]. Она представляет собой своеобразный перевод-переделку греческого оригинала, и по своим ярким языковым и стилистическим особенностям, смысловым дополнениям может быть отнесена к числу произведений древнерусской книжности домонгольского, Киевского периода.

Проделанный нами анализ дает представление о том, как весь многоязычный ряд легенды об Авгаре оказался неразрывно связанным с культурой, историей, литературой народов Ближнего Востока, Кавказа и Европы на протяжении более чем тысячелетнего периода. Постоянный и неизменный интерес к легенде, не ослабевавший в течение столь длительного времени, объясняется тем, что она пережила в своей эволюции несколько импульсов, сначала на сирийской, а затем на греческой и славянской почве, когда на ее базе создавались злободневные произведения, выражавшие идеологические устремления целого исторического этапа.

---

[20] *Н. С. Тихонравов*, Памятники отреченной русской литературы. т. II, СПб., 1863, с. 11—17.

[21] *М. Н. Сперанский*, Из истории отреченных книг I. Гадания по Псалтири, Памятники древней письменности и искусства. CXXIX. СПб., 1899, с. 36, 43, 104.

[22] *А. И. Яцимирский*, Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. вып. I. Пгр., 1921, с. 56—57.

[23] Собрание ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, F. II. I, 39.

Н. А. МАХАРАДЗЕ

К ВОПРОСУ ИНТЕРПРЕТАЦИИ υ И οι В ГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ ВИЗАНТИЙСКОГО ПЕРИОДА

В современном греческом языке для передачи гласного [i] существуют шесть знаков ι η υ ει οι υι. В настоящее время в своем произношении они не отличаются друг от друга. Однако в прошлом положение, конечно, было иным[1].

Интерпретация знаков греческого алфавита и по сей день остается актуальной проблемой. История исследования берет свое начало в XV—XVI вв. Можно сказать, что основное здесь уже сделано—объяснено и установлено. Однако время вносит свои поправки. Каждое новое открытие, будь то рукописи, папирусы или надписи, проливает свет на определенные вопросы. Рост эмпирического материала зачастую позволяет взглянуть по-новому на тот или иной уже установленный факт.

Науке в настоящее время известно, что графема υ была введена в греческий алфавит для обозначения гласного [u]. Об этом, в первую очередь, свидетельствуют данные древнегреческих диалектов—беотийского, лаконского, аркадо-кипрского, памфильского и других[2], во-вторых, древнейшие греческие заимствования в латинском, древнеперсидском, древнеиндийском, а также египетские заимствования в греческом языке и др.[3]

К VII в. до н. э. фонема, обозначавшаяся в ионийско-аттиче-

---

[1] Современная греческая орфография очень сложна. Книга предназначается тем, «кто хочет иметь правильное произношение и знать орфографию того, что он произносит»,—пишет в предисловии *J. Pring*, автор книги A Grammar of Modern Greek on a Phonetic Basis, London, 1950.

[2] *C. D. Buck*, The Greek Dialects, Chicago, 1955, p. 26.

[3] *E. Schwyzer*, Griechische Grammatik, I, München, 1959, S. 150—165; *E. H. Sturtevant*, Pronunciation of Greek and Latin, Philadelphia, 1940, p. 41—44; *W. Brandenstein*, Griechische Sprachwissenschaft, I. S. 38—40; П. В. Ернштедт, Египетские заимствования в греческом языке, М.—Л., 1953, стр. 157—160 и далее.

ских диалектах знаком υ сужиается[4], приближаясь в произношении к [ü]. В последующие века лабиальный элемент этой фонемы ослабевает и к VIII—X вв. н. э. процесс заканчивается полным уподоблением звука υ звуку [i], первоначально в ареале египетского влияния, где чередование υ и ι уже со II в. н. э. носит систематический характер, а затем становится общим для всего койне.

Здесь же следует упомянуть и о дифтонге οι который вследствие монофтонгизации, начиная с III в. до н. э., подобно υ, произносится как [ü][5]. Об этом свидетельствует систематическое чередование υ и дифтонга οι в греческих эпиграфических памятниках, рукописях и папирусах[6].

Во II—III вв. такое графическое смешение характерно для греческих надписей в еврейских катакомбах Рима. Латинские же надписи в катакомбах υ и дифтонг οι одинаково передают знаком y[7]. У к тому времени обозначал фонему [ü][8] и в латинском использовался именно для передачи греческих υ и οι[9]. Начиная с VIII—X вв. дифтонг οι также как и υ переходит в [i].

Эта схематическая характеристика, безусловно, не отражает всех локальных особенностей исторических изменений этих фонем. В надписях и рукописях поздне-эллинистической и византийской эпохи засвидетельствованы формы слов (часть из которых утвердилась в новогреческом языке) κρουσός (=χρυσός), κρουφά (=

---

[4] В других диалектах он долго сохраняет древнюю природу.

[5] Первоначально в беотийском диалекте.

[6] По мнению Карла Бака, монофтонгизировавшееся οι произносилось как [ö], когда беотийцы обозначали его буквой υ, вследствие аттического произношения υ. См. *C. D. Buck*. The Greek Dialects, p. 29; по характеристике E. Стюртеванта звук, развившийся из дифтонга οι, первоначально представлял собой узкий передний гласный, что-то среднее между о и е. См. *E. H. Sturtevant*, Pronunciation of Greek and Latin, p. 52; 54—55.

[7] *H. Leon*, The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, v. 58, Philadelphia, 1927, p. 224.

[8] Существует и другая точка зрения, согласно которой для греческого языка вообще не оправдано допускать существование звука подобного ü См. *A. N. Jannaris*, An Historical Greek Grammar, London, 1897, p. 47—48.

[9] Ульфила (IV в.) знак υ в заимствованных словах использует как для передачи υ, так и οι. *E. Sturtevant*, Pronun., p. 52, ср. также соответствие ჳ[y]. для передачи дифтонга οι в древнегрузинском языке: ფჳდერატოსი [pyderatosi]-φοιδεράτους (Номок. 203, II), პრონჳაჲ [pronyaj]-πρόνοια (Петр. I, 73, 27) и др. Ср. [illegible], 1, თბ., 1965, გვ. 61.

κρυφά), σουφίζω (=σοφίζω), γουναίκα (=γυναίκα), φουσῶ (=φυσῶ), σού (=σύ) и других, где υ чередуется с ου. Таким образом, в этих словах слышался гласный [u], а не [ü]. Требовалось выяснить, было ли это явлением спорадическим, вызванным иноязычным влиянием, или указывало на сохранение древнего произношения.

В конце прошлого столетия Карл Дитерих первым попытался изучить характер изменений в греческом языке не только с точки зрения хронологического принципа, но и в аспекте так называемого «принципа географического». В зависимости от частоты и характера звуковых чередований (случаи смешения υ и ι имели место главным образом в египетских папирусах, а переход υ в ου в источниках из Малой Азии), Дитерих пришел к выводу, что υ [ü] первоначально под египетским влиянием перешло в [i], на территории же Малой Азии в греческой речи местных жителей чуждое местным языкам [ü] заменилось звуком [u][10].

Дитерих исключает наличие закономерного фонетического процесса в самом греческом языке и основной причиной такого произношения υ в греческом языке считает влияние фригийского диалекта. Его вывод таков: источник произношения [u] вместо υ следует искать в Малой Азии, откуда небольшая часть таких слов попала в александрийский греческий язык и отсюда затем перешла в общегреческий язык. При этом Дитерих справедливо полагает, что исходным в этих преобразованиях было υ[ü], а не υ[i], но добавляет, что в случае, если бы исходным являлось [i], процесс затронул бы и οι, чего не произошло, во всяком случае в койне[11].

Ниже мы убедимся, что υ и οι и здесь обнаруживают общие тенденции развития.

Из новогреческих диалектов в цаконском, на Эгине, в Мегаре, в старом афинском диалекте, греческих диалектах Южной Италии, на островах Малой Азии (Хиосе, Икарии, Сими...), на Кипре вместо υ и οι часто встречается ου[u]: τσουρμέρι (=τυρμέ-

---

[10] Для сравнения: появившиеся в славянском языке непривычные для звуковой системы комплексы—*мю, вю, кю, гю* и другие (мюро, прозвютерь, кюпарись, Егюпеть) были заменены естественными для него комплексами *му, ву, ку, гу*. См. *Ю. А. Романеев*. Структура слов греческого происхождения в русском языке. Канд. дисс., М., 1965, с. 22.

[11] „...dann aber wäre auch οι von diesem Wandel betroffen worden, was nicht geschehen ist, wenigstens noch nicht in der κοινή." *K. Dieterich*, Untersuch., S. 27.

[illegible]), [illegible] (=[illegible]), [illegible] (=[illegible]), [illegible] (=[illegible]), южно-итал. ĉuiniâte (=[illegible]) и др[12].

Цаконский диалект единственный среди новогреческих диалектов, не восходящий к койне. Он является современным представителем древнелаконского диалекта. В этом случае нельзя предполагать влияние языков Малой Азии, поэтому ученые видят в нем один из характерных элементов[13] древнелаконского диалекта[14]. Итак, положение можно представить следующим образом: наряду с сохранением древнейшего произношения (в случае цаконского диалекта), в мире греческого языка, с одной стороны, имеется:

ჳ[u]>[ü]>[i] ‖ ‹‹ [oi]>[ü]>[i] ·

а с другой: ჳ[u]>[ü]>[u] ‖ ‹‹ [oi]>[ü]>[u]

Как видим, в первом случае результат определяется процессом делабиализации, а во втором—процессом депалатализации.

Если в памятниках древнегрузинского языка и литературы, переведенных с греческого и в оригинальных сочинениях, в связи с вопросом произношения ჳ внимательно рассмотреть имеющиеся в них греческие слова и имена собственные, то можно, убедиться что они хранят почти все стадии изменения греческой фонемы—от самой древней до новейшей: когда ჳ обозначал [u] (например, ფური [puri]—πυρός, πύρινος), когда он обозначал [ü] ([illegible] [rytmo]—ῥυθμός, სჳნიდისი [synidisi]—συνείδησις, ჳპარხოზი [yparxozi]—ὕπαρχος, ჳპატოსი [ypatosi]—ὕπατος и другие), когда оно передавало [i] (იპატოოსი [ipatios] ὑπάτιος, ლიტონი [litoni]—[illegible], პირღო [pirɣo]—πύργος и другие). Однако, как отмечалось выше, соответствие ჳ[u] не всегда указывает на древнейшее произношение этой буквы и на то, что такое соответствие может являться влиянием на койне как некоторых иноязычных, так и собственно греческих диалектов.

---

[13] *A. Thumb*, A Handbook of the Modern Greek Language. Chicago, 1964, p. 8; *K. Dieterich*, Untersuch., S. 275; *Его же:* Sprache und Volksüberlieferungen der Südlichen Sporaden, Wien, 1908, S. 32—33; *G. Rohlfs*, Italogriechische Sprachwörter, München, 1971, S. 28, 35, 38, 73..., *A. F. Semenov*, The Greek Language in its Evolution, London, 1936, p. 140; *G. P. Anagnostopulos*, Tsakonische Grammatik, Berlin—Athen, 1926, S. 10: [illegible] (=[illegible]), [illegible] (=[illegible]), [illegible] ([illegible]);.. *H. Pernot*, Introduction a l'étude du dialecte tsakonien, Paris, 1934, где диалектные тексты сопровождаются соответствующей транскрипцией.

[13] *C. D. Buck*, The Gr. Dial., p. 26.

[14] Относится к группе дорийских говоров.

В процессе работы стало ясно, что имеющийся в грузинских литературных памятниках интересующий нас материал гораздо обширнее и полнее, нежели данные общегреческого языка, отягощенного исторической орфографией, и бесписьменных греческих диалектов. Прояснился также основной источник, откуда широкий поток подобных соответствий должен был влиться из греческого языка в грузинские памятники. Это синайско-палестинский путь грузинских переводов.

В этой связи особо важными являются свидетельства синайских рукописей X в. грузинского Ирмология[15], созданного в Палестине (в лавре св. Саввы), в котором каждый ирмос снабжен грузинскими транскрипционными указаниями на соответствующий греческий ирмос. Эти транскрипции часто искажены, слова нераздроблены и нередко фраза обрывается на полуслове[16], но в общем картина ясная, и вся система местного греческого произношения налицо.

Начальные строки греческих ирмосов в грузинской транскрипции в этих рукописях сабацмидского происхождения отчетливо свидетельствуют о том, что в греческом языке Палестины, в противоположность главнейшим диалектам греческого языка, а также общегреческому языку—койне, имеет место не итацизм э[ü], а тенденция к депалатализации и переходу в [u], т. е. наблюдается возвращение к первоначальному произношению. Здесь основным соответствием ɔ является უ[u], несмотря на то, что в грузинском языке была графема ჳ[y]=ui, 0 и по мере надобности использовавшаяся в древнегрузинских переводах ирмосов:

აბუსოს [abusos] OL (№ 284; 249[17]) ἄβυσσος
დუნამი [dunami] OL (237) δύναμις
ეკალუფსენ [ekalupsen] OL (298) ἐκάλυψε
ეკუკლოსე [ekuklose[OL (249) 17 ἐκύκλωσε
თუსო [tuso] L (191) θύσω
კურიე [kurie] H (№ 370; 272; 352HL κύριε 338 HL и др.)
კლუდონი [kludoni] OL (247) κλύδωνι

---

[15] Sin—1 (I пол. X в.; под литером—H), 394 листа; Sin—14 (X в.—L), 276 листов; Sin—59 (II пол. X в.—b), 226 листов; Sin—65 (II пол. X в.—O), 220 листов; Издание: Две древние редакции грузинского Ирмология (по рукописям X—XI веков), издала и снабдила исследованием *Е. П. Метревели*, Тбилиси, 1971 (на груз яз.).

[16] Напр.: setinpaininlam... Σὲ τὴν φαεινὴν λαμπάδα (№ 57 H), или enbitokates..., ἐν βυθῷ κατέστρωσε (№ 62 L), enpetremi—ἐν πέτρα με (№ 74 H), iyzoisarii... Ἰησοῦς ὁ ζωῆς ἀρχηγὸς (№ 81 H) и др.

[17] Цифра всюду указывает на номер ирмосов, приводимых по изданию Е. П. Метревели.

მეღალუნომენ [meγalunomen] Z (226) Μεγαλύνομεν
მოუსეს[18] [mouses] ZO (225) Μωϋσῆς[19]
მუსტირიონ [mustirion] Z (100) μυστήριον
ნუქს [nuks] ZOH (311) νύξ
ნუკტოს [nuktos] Z (28; 351 OZA; 362 OhH) νυκτός
პური [puri] HZ (142; 203 ZO; 254 ZO; πυρί, πυρός
319Z; 320 OH; 324 OH)
პლატუტერა [platutera] OZHh (396) πλατυτέρα
სუ [su] OZH (349; 350 OZH) σύ
სუნდესმუ [sundesmu] O (280) συνδέσμῳ
ტუპოს [tupos] Z (53) τύπον
ტურანიკუ [turaniku] OZ (291) τυραννικῷ
ტურანუ [turanu] HZhO (389) τυράννου
უპერ [uper] OZ (264) ὑπέρ
უმნონ [umnon] Z (49) ὕμνον
ფსუში [psuši] H (123) ψυχή

и многих других. Всего около 80 случаев такой передачи φ в грузинских транскрипциях начальных строк ирмосов в рукописи, содержащей приблизительно 700 страниц.

---

[18] В транскрипции представлено так, однако в грузинском переводе читаем: მოსე მთასა წმიდასა... «Мосе на горе Святой», Ирмосы, с. 130.

[19] Этой греческой формой должно быть обусловлено грузинское соответствие მოვსე [movse], а не армянским влиянием, как мы писали об этом в работе «Вопросы фонетики греческого языка византийского периода», I, Тбилиси, 1965, с. 24. См. также *С. Каухчишвили*, Грузинский перевод хронографа Георгия Амартола, часть II, Тифлис, 1926, с. 67. К. Дитерих Μωϋσῆς>Μωσῆς приводит в тех примерах, где говорится о фонетическом изменении οι>ο. Таким образом,—ωϊ - для него является комплексом [oi]. *K. Dieterich*, Untersuch., S. 81. Вообще передача в грузинском языке ω с помощью ოვ [ov] явление нередкое: ბაბილოვნი [babilovni] || ბაბილოვნო [babilovno] || ბებილოვნი [bebilovni]—Βαβυλῶν (откровение Иоанна C: 18, 2. 10, 21), სილოვამ [silovam] || სილუამის [siluam]—Σιλωάμ (Житие отцов 63, 39; 106, 21), ნოვე [nove]—Νῶε (Житие отцов 244, 26) и др. Нет необходимости во всех этих случаях искать соответствующую греческую форму, скажем Βαβυλωῶν или Σιλωόαμ и т. п. По нашему мнению, такая передача ω объясняется тем, что это узкий вперед выдвинутый звук (на это указывает и форма სილუამ [siluam]), что придает ему характер дифтонгоида. Для греческого языка это должно быть локальное явление; среди приведенных выше примеров первый (ბაბილოვნი [babilovni] среди трех рукописей „Откровений Иоанна“ характеризует только одну, Синайскую (X в.).

Полагаем, не вызывает сомнения то, что они отражают вполне реальное положение вещей. По мнению Е. П. Метревели, рукописи не удалены во времени от составления сборника и выполнения перевода. Поэтому следует предполагать, что в нашем материале представлено греческое произношение IX—X вв.

Почему здесь не ставится вопрос о сохранении древнейшего произношения υ, почему исключается, что в греческом языке Палестины, страны, которая в течение многих веков до нашего летоисчисления и в нашу эру принадлежала греческому миру, могли сохраниться древнейшая природа и характер υ?

Дело в том, что языком империи Александра Македонского был койне, а не какой-нибудь греческий диалект. Койне возник на аттической основе. Среди древних диалектов особенно сильное влияние на него оказал ионийский[20]. Аттический же и ионийский диалекты являются теми диалектами, где раньше всего (уже в VII в. до н. э.) дала о себе знать тенденция сужения гласного [u] (изображаемого υ), превращение его в палатализованный гласный [ü]. Поэтому в корне беспочвенны любые поиски следов его древнего произношения. А главное, ведь изменению подвергся и дифтонг υι!

Произношение υ как [ü] оказалось для греческого языка весьма устойчивым. В отдельных диалектах оно сохранялось вплоть до X в. н. э., в литературном же произношении—даже в XI—XII вв.[21]. Об этом особенно отчетливо свидетельствуют афонские, константинопольские и вообще грузинские переводы северо-западного происхождения. В трудах Иоанна Петрици (XII в.) υ в греческих словах за редким исключением передается через ჳ[y]

ჳპოვატრა [ypovatra] (т. II, 126, 26), ὑπόβαθρα

სჳმპერაზმა [symperazma] (т. II, 10, 27; 11, 5 и др.) συμπέρασμα

---

[20] Вопрос происхождения койне решался непросто. Античная традиция, по сообщению анонимного грамматика, наряду с основными четырьмя диалектами (ионийским, аттическим, дорийским и эолийским) считала его пятым диалектом, который является смешанным и не содержит ничего собственного. (См. Античные теории языка и стиля, М.—Л., 1936, с. 143). Такого же мнения придерживалась часть ученых (Kretschmer, Meister). Некоторые же считали, что в основу койне лег македонский диалект, испытавший влияние ионийского (Witkowski), Wilamowitz считает койне вульгарным ионийским диалектом. И, наконец, Thumb и Hatzidakis в своих исследованиях убедительно показали, что койне возник на базе аттического диалекта, но в формировании его большую роль сыграли и другие древнегреческие диалекты.

[21] ნ. მახარაძე, ук. соч., 50—54.

თჳრათენად [tyratenad] (т. II, 58, 5), [illegible]
ამჳლჳოპოპობა [amvlyop.op.oba] (т. II, 173, 7), [illegible]
რჳთმოჲ [rytmoj] II, 86, 24, ῥυθμός;

ნჳნი [nyni]—νῦν (II, 114, 22. Ср. с греческой транскрибированной надписью Атенского Сиона—IX—X вв.—ნუუნ [nun][22]), პჳრსოჲ [pyrsoj]—πυρσός; (II, 78, 16) и др[23]. На это должны указывать и примеры передачи греческогр υ грузинским ჳ[y], უი[ui], ჳი[yi] и იო[io], засвидетельствованные в транскрипциях ирмосов. Примечательно, что из 24 таких случаев 20 приходится на одно и то же слово—κύριος „господь", „бог": υ=ჳ[y]

ეკჳ...[ekpy...] О (220) ἐκφύσας
კჳრიე [kyrie] (124 H; 155 HO; 238 O...) κύριε
მეღალჳნომენ [meɣalynomen] (220) μεγαλύνομεν
υ=ჳი [yi]: კჳიმება H (66) [illegible]
υ=უი [ui]: კუირიე [kuirie] (64 Z; 76 Z; 238 Z;
277 Z; 339 H; 401Z) κύριε
პროსკუინე...[proskuine]—προσκυνήσωμεν (146)
υ=იო[io]: ხრიოს [xrios] (141) χρυσῆ (?)

Трудно сказать, когда завершился процесс [ü]→[u] в греческом языке Палестины. Следы такого произношения видны и в поздних рукописях тех грузинских памятников, переведенных с греческого языка, которые относятся к древнейшему периоду нашей литературы—к IV—V вв. Сюда можно привлечь данные «Адишского четвероглава» (рукопись IX в.), где наряду с соответствием ჳ[y] греческому υ и οι имеется и უ[u]. Интересно отметить, что эта древняя редакция Четвероглава известна по Шатбердской рукописи[24].

---

[22] *Т. Каухчишвили*, Греческие надписи в Грузии, Тбилиси, 1951, с. 193 (на груз. яз.).

[23] *Иоанн Петрици*, Труды, II. Текст издали и исследованием снабдили Ш. Нуцубидзе и С. Каухчишвили, Тбилиси, 1957 (на груз. яз.).

[24] Две древние редакции грузинского Четвероглава по трем Шатбердским рукописям издал Ак. Шанидзе, Тбилиси, 1945.

Известно, что происхождение «Адишского четвероглава» от греческого источника поставлено под сомнение в связи с имеющимися в тексте арменизмами. Несмотря на это, мы пользуемся данными «Адишского четвероглава», ибо с точки зрения передачи на грузинский язык греческих слов и имен собственных он определенно восходит к греческому оригиналу. См. *С. Каухчишвили*, Грецизмы «Адишского Четвероглава». Вестник Института истории языка и мате-

ჳ=უ[u]

ასური [asuri] (Мк. 7, 26) Σύρα
ასურეთს [asurets] (Лк. 2, 2) Συρίας
მური [muri] (Мф. 2, 11) σμύρναν
მურისა [murisa] (Ио. 19, 39) σμύρνης
სფურიდი [spuridi] (Мф. 15, 37) σπυρίδας
სუმუროვანი [sumurovani] (Мк, 15, 23) ἐσμυρνισμένον
ტუროსისათა [turosisata] (Мк. 7, 23) Τύρου
უსუპსა [usup.sa] (Ио. 19, 29) ὑσσώπῳ

ჳ=უ[u]

ფუნიკელ [punikel] Мк. 7, 29 Φοινίκισσα
ღუნოჲ [γunoj] (Мф. 9, 17, Мк. 2, 22) οἶνον

И, возможно, грузинская форма слова ფსალმუნი [psalmuni] „псалмы" получена таким же путем: ψαλμοί (nom. pl.) [psalmu]: ფსალმუნი [psalmuni] → ფსალმუნნი [psalmunni] по двоякому образованию множественного числа в грузинском языке[25].

риальной культуры, т. XIV, Тбилиси, 1944, с. 93—116. К. Данелиа считает, что «Адишский четвероглав» является «арменизированной» редакцией памятника, переведенного с греческого языка, в нем выявлены грецизмы древнейшего текстуального слоя. См. *К. Данелиа*, Несколько вопросов из истории древнейшего грузинского перевода библии, Труды ТГУ, т. 183: Археология, классическая филология, византинистика, Тбилиси, 1978, с. 119 (на груз. яз.).

[25] По мнению С. Каухчишвили, преобразование ფსალმონ [psalmon]>ფსალმუნ [psalmun] на греческой почве затруднено в связи с тем, что превращение ударного ο в ου в греческом языке явление чрезвычайно редкое и само по себе трудно объяснимое. Таким образом, оно могло произойти на грузинской почве, где вместо ო [o]—უ[u] встречается и в других случаях (*С. Каухчишвили*, Хронограф, II, с. 67—68). *А. Шанидзе* считает, что это слово усвоено в форме греческого аккузатива ψαλμός, асс. ψαλμόν, подобно слову მოქლონი [mokloni] греч. μοχλός, асс. μοχλόν; и, по его мнению, превращение [o] в [u] должно было произойти на грузинской почве, чему несомненно должно было способствовать губное მ[m] (Синайский многоглав 864 г. Тбилиси., 1959, с. 313). Это мнение разделяет также и *М. Шанидзе* в своей докторской диссертации „Древнегрузинские переводы книги псалмов", Тбилиси, 1974, с. 12—20; *А. Мартиросов* (Папирусно-пергаментная минея, издали, сопроводив исследованием А. Шанидзе, А. Мартиросов и А. Джишнашвили, Тбилиси, 1977, с. 255); З. Сарджвеладзе считает слово ფსალმუნი [psalmuni] формой от основы ფსალმონ [psalmon], развившейся в результате неправильного написания слова, а именно вследствие

Среди приведенных здесь слов А. Шанидзе в издании исправляет только одно: ფუნიკელ [pynikel]. Подобно этому засвидетельствованное в тексте алфавитного патерика სპუნილი [spu-

---

частого графического смешения [о] и [u] в письме мтаврули (заглавном) и нусхури (строчном) См. *З. Сарджвеладзе*. Орфографическо-фонетические особенности грузинских письменных памятников XI—XIII веков, Тбилиси., 1968, канд. дисс., с. 103—106.

Можно предположить также, что заимствованная форма являлась не аккузативом, а формой генетива множественного числа, которого требует выражение βίβλος ψαλμῶν „книга псалмов" (Лук. 20, 42. Деян. 1. 20...). Переход ω в [u] между согласными [illegible], хотя ω и являлся ударным, должен был произойти еще в греческом языке. Вообще, ω в некоторых диалектах являлся более узким звуком по сравнению с о, и в византийских текстах он гораздо раньше и чаще чередуется с [illegible], нежели о: [illegible] и др. (См. *Dieterich*, Untersuchungen zur Geschichte der griech. Sprach. S. 16—17; *S. Psaltes*, Grammatik der byz. Chron., Göttingen, 1913, 38—43). В современных греческих диалектах, особенно на южных Спорадах, островах у южного побережья Малой Азии, Самосе, Косе, Калимносе, Сифносе и др. это явление встречается часто: [illegible] и др., не говоря уже о безударной позиции (см. *K. Dieterich*, Sprache und volksüb. S. 37). Того же нельзя сказать о современных северогреческих диалектах, где подобное изменение (переход гласных [е], [о] в [i], [u]) признано одной из характерных особенностей этих диалектов, однако фонетический закон подразумевает только безударные позиции. Например: [illegible]... *Browning*, Med. and. Mod. Gr., p. 121.

Среди диалектов древнегреческого языка в фессалийском наречии уже с конца V в до н. э. отмечается переход ω в [illegible] и др.

Факты, свидетельствующие об этом, встречаются и в памятниках древнегрузинского языка: პლუტინოს [plutinos]—Πλωτῖνος Аммон. 89), ფუკინი [pukini]—[illegible] (Шестод. 81, 15; 82, 23), სუსთენე [sustene]—Σωσθένης (Деяния, 18, 17), სუსიპატროს [susipatros]—Σωσίπατρος (Деяния, 20, 4), თულოს [tullos]—[illegible] (Флав. 91 в) и др.

Таким образом, и в слове ფსალმუნი [psalmuni], если это предположение более убедительно, переход [о]>[u] можно объяснить состоянием греческого языка в Малой Азии и южных районах. Эта точка зрения, возможно, подкрепляется тем фактом, что, как указывает М. Шанидзе, слово ფსალმუნი [psalmuni] первоначально главным образом обозначало отдельную единицу, вошедшую в книгу псалмов. В результате этого в древних источниках книга псалмов в большинстве случаев называется не „psalmuni", а წიგნი ფსალმუნთაჲ „[cigni psalmuntaj] (см. *М. Шанидзе*, Древнегрузинские переводы книги псалмов, докт. дисс., с. 16—17).

ridi] издатель в словаре исправил на სპჳრიდი [spyridi] так как текстуальное чтение показалось неверной формой.[26] Таким же образом: слово კუნობს [kunobs] в словаре выносится как „კჳნობი“ [kynobi] (Жития отцов, 72, 35).[27]

Наряду с основным соответствием υ=ჳ[y], встречаются формы с უ[u] и в Синайских рукописях древнегрузинского перевода „Деяний апостолов“.[28]

ლუდას [ludas] (9,32) Λύδδαν
ლუდიაჲსსა [ludiajssa] (16,40) Λυδίαν
ლუსტრად [lustrad] (B:14, 68) Λύστραν
ლუსია [lusia] (23,26) Λυσίας;
მუსიად [musiad] (16,7) Μυσίαν
სურაკოსად [surakosad] (B:28, 12) Συρακούσας; и др.

Указанная особенность, по-видимому, является не первоначальной, она появилась позднее, в рукописях IX—X вв. Однако для нас важно то, что это свидетельствует о единой системе синайско-палестинского греческого произношения[29].

Что же касается передачи υ с помощью ი[i], также засвидетельствованного в транскрипции ирмосов, то, по нашему мне-

---

Интересно отметить что слово ფსალმუნი [psalmuni] настолько узаконено в грузинском языке, что орфографически правильная форма, соответствующая греческой, иногда признается исследователями диалектной. Так, К. Кекелидзе, рассматривая „Житие Саввы Палестинского“, пишет „Диалектное чередование ო[o] უ[u]: [u] встречается там, где должно быть [o]—სახიდუ..., вместо უ[u]—[o] „ფსალმონსა [psalmonsa], შოვა [šova], მოსოცებული [mosocebuli]“... (См. *К. Кекелидзе*, Житие Саввы Палестинского, Кимен, т. II, 1946, с. 135). Меж тем данный памятник отличается близостью к греческому оригиналу, и приведенный факт может служить еще одним доказательством этому: ფსალმონი [psalmoni], ფსალმონება [psalmoneba] „Жития отцов“; Савва: 65, 41, 72, 37, 73, 3; 75, 18; 76, 15. Антон: 23, 2; 34, 41. Евфимий: 145, 27; 148, 32, 38; 154, 26; Джерасим: 312, 33 и др. Ссылки приведены по британской рукописи, изд. *В. Имнаишвили*, Тбилиси, 1975).

[26] Новеллы средних веков, II, изд. *М. Двали*, Тбилиси, 1974, с. 71, 15.

[27] Жития отцов, изд. *В. Имнаишвили*, Тбилиси, 1975.

[28] См. изд. *Ж. Гаритта*: L'ancienne version géorgienne des actes des Apôtres, Louvain, 1955.

[29] В описании Синайских рукописей нередки такие формы, как კურიკე [kurike], ევთუმი [evtumi] (№ 43, с. 34; 36), ევსტუკი [evstuki] (№59, с. 101, 143), ლუდიას [ludias] (с. 143), სპურიდონ [spuridon] (с. 144) и др.

нию, это следует считать не явлением, отражающим общегреческого итацизма, а рассматривать на фоне синхронных фонетических изменений. И действительно, из 14 таких случаев 10 наблюдается в позиции в соседстве с лабиальным звуком:

აბისო [abiso] HZ (№ 88) ἀβύσσῳ

ბითუ [bitu] Z (62) βυθῷ

ბითყია [bityia] H (61) βυθία

ბითონ [biton] Z (54) βυθόν

ბაბილონი [babiloni] O (214; 288) Βαβυλῶνι

პანიმნიტე [panimnite] ZH (311) πανύμνητε

პიროს [piros] Z (106) πυρός

В других примерах изменение происходит в соседстве с плавным: ერითრას [eritras] O (340) ἐρυθρᾶς

ნიკტოს [niktos] H (133; 84) νυκτός

კირიე [kirie] H (73) κύριε

Вообще следует отметить, что изменение в произношении υ как в одном, так и в другом направлении, т. е. как в сторону [i], так и в сторону [u], раньше всего засвидетельствовано рядом с плавными[30].

Передача же υ[u] с помощью [o]—результат чередования (как графического, так и фонетического) [o] и [u], что весьма характерно для греческого, а также грузинского языков[31].

Различная природа и различный характер υ в палестинском произношении становятся особенно очевидными, если учесть грузинские соответствия и дифтонга oi. oi и υ и здесь представляются совершенно идентичными. Но если в общегреческом произношении они обозначали звук [ü], а позднее [i][32], то в палестинском произношении οι равно [u], точно с теми же фонетическими вариантами и особенностями, как и в случае с υ:

აკუ სუ [aku su] Z (№ 277) ἀκοῦσ σου

აკუნ [akun] Z (241) ἀκοῦν

აპოღონუ [apoγonu] H (321; ἀπόγονοι

ანუქსო [anukso] Z (153) ἀνοίξω

აბრამიაუ [abramiau] Z (199) Ἀβραμιαῖοι

---

[30] *K. Dieterich*, Untersuch., S. 27.

[31] *S. Psaltes*, Grammatik der byzantinischen Chroniken, Göttingen, 1913, S. 38—43; *G. Hatzidakis*, Einleitung in die neugriechische Grammatik, Leipzig, S. 106 f.; *K. Dieterich*, Untersuch., S. 15—19.

[32] υ=i, οι=oi

ენთეუს [enteus] OZ (330) ἐνθέους;
კატენუსა [ḳatenusa] Z (42) κατανύξασα
კულას [kulas] O (318) κοιλάς;
ლაუ [lau] HZ (63) λαοί
მუ [mu] OhHZ (368) μοί
ნეუ [neu] Z (201) νέοι
ოსლუ [oslu] O (293) ὅσιοι
პართენუს [partenus] Z (263) παρθένοις;
სუ [su] HOZ (154; 155 HOZ; 191 Z; 256 OZ) σοί
ტუს [tus] O (290; 311 OH)) τοῖς;
უ პედეს [u pedes] Z (38; 288 ZO) οἱ παῖδες;
უ მე [u me] Z (46) οἱ μή
ხორუ [xoru] H (152) χοροί и др.

Имеется несколько случаев передачи οι с помощью ჳ[y]:

აკჳნ სუ [akyn su] O (354; 309 O) ἀκοίν σοι
ომჳოს [omyos] O (154) ὅμοιος;

Подобно υ, и для οι в единичных случаях используются соответствия უი[ui], ოი[oi], ი[i]. Среди них особенно часто встречается соответствие ო[o], но оно не превышает 10 примеров:

აკონ [akon] H (79) ἀκοίν
ენთეოს [enteos] OZ (330) ἐνθέοις;
ო ტის [o tis] Z (376) οἱ τῆς;
ო ენ [o en] ZO (214) οἱ ἐν и др.

ი [i] же передает οι приблизительно в пяти случаях:

აპოღონი [apoγoni] O (321) ἀπόγονοι
მი [mi] OhZ (367) μοί
ი უსუ [i usu] Z (293) οἱ ὅσοι
მესოტიხონ [mesotixon] (279) μεσοτοίχων
ძიტომენ [ʒitoment] (209) ζητοῖμεν

Все это, конечно, не меняет общей картины и ясно показывает, что произношение υ и дифтонга οι как [u] представляет собой явление, носящее отчетливо выраженный системный характер в греческом языке Палестины.

Как отмечалось выше, в греческих надписях европейских катакомб Рима (их 366) часто наблюдается чередование υ и дифтонга οι однако Х. Леон показывает, что υ не чередуется с οι и не передается латинским u (за исключением четырех случаев,

объясняемых им фонетическими процессами, влиянием плавных), тем самым подчеркивая, что υ не произносилось как латинское u. υ и οι не чередуются и с ι.[33]

По данным С. Краусса, в арамейском языке передача υ колеблется между [i] и [u]: параллельно с ipomnima (=ὑπόμνημα), ipopodin (=ὑποπόδιον), pili (=πῖλος), dinmiš (=δύναμις) употребляется upanjā (=ὑπόνοια), mešoštula (=μεσοστύλιον) и др.[34] Однако колебания, засвидетельствованные в текстах Талмуда, Таргума и Мидраша говорят не о том, что к этому времени υ в александрийском говоре греческого языка уже произносится как [i] или [u], а свидетельствует о том, что фонема υ является промежуточной между гласными [i] и [u], еврейский язык не имеет ее точного соответствия и воспроизводит по-разному.

Существование в грузинском языке троякого соответствия для греческого υ—ჳ[y], უ[u], ი[i]] рассматривается не на должном уровне, в первую очередь, потому что греческий элемент в грузинском языке не является следствием двуязычия (как, например, в Египте и Палестине), и, во-вторых, в грузинском языке всегда существовала возможность отобразить произношение υ с помощью соответствующего графического знака; то же можно сказать об армянском языке.

Греческие заимствования в армянском языке так же, как и в грузинском, обнаруживают три соответствия для υ. А. Тумб сводит их до двух-[i] и [iu][35]. Что же касается [u], то А. Тумб считает его полученным из iu. Тумб называет также случаи передачи дифтонга οι в армянском языке с помощью [u]: akumit ἀκοίμητος, puetēs puetikos puetakan ποιητικός и prug ‖ proig προῖκα.[36] В связи с этим Е. Швицер, рассматривая греческие заимствования в армянском языке, пишет: для οι материал беден и несколько неточен (Für oi ist das Material spärlich und teilweise unsicher). Сомнение выражается именно в связи с соответствием οι=[u] и в качестве примера приводится akumit ἀκοίμητος.[37]

[33] H. *Leon*, The *Lang*., TAPA 58, p. 218—219; 224.

[34] *S. Krauss*, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Berlin, 1898, S. 20.

[35] *A. Thumb*, Die griechishen Lehnwörter im Armenischen, BZ, IX, S. 398—401.

[36] А. Тумб черпает материал для своего исследования из грамматики армянского языка Хюбшмана: *H. Hübsmann*, Armenische Grammatik, I (Armenische Etymologie), Leipzig, 1897; *Thumb*, BZ, IX, S. 401.

[37] *E. Schwyzer*, Griechische Grammatik, I, München, 1959, S. 163.

Альберт Тумб исключал произношение υ как [u], а в связи с соответствием οι=[u] высказывал предположение, что несмотря на частое чередование υ и οι, в памятниках византийского периода полного их совпадения могло и не быть.[38]

В связи с этим интересно привести и мнение Фасмера, который пишет: «Для истории звука υ новые сведения очень скудны: лишь орфографическое значение я приписываю рус. у в следующих словах, хотя некоторые из них проникли в народную речь, ибо, по другим фонетическим признакам, эти слова книжного происхождения: Автухъ<Εὐτύχιος, купарись<κυπάρισσος, Купріянъ<Κυπριανός, Курила<Κύριλλος, лагунъ<λάγυνος, Лукерія<Γλυκερία, муро<μύρον» и др.

Фасмер придает существованию ю в качестве соответствия υ только огфографическое значение: «Эти формы не позволяют нам делать какие-либо выводы относительно произношения υ и его рефлексов в среднегреческом языке. Правда, Будде (Лекции, 152), Thumb (Hellenismus, 193) этому ю и у стараются придать фонетическое значение, но они забывают, что в эпоху этих поздних заимствований на греческой почве уже установился так называемый итацизм».

Однако и в том случае, когда заимствование признается М. Фасмером древнейшим, он в соответствии υ-ȳ все же видит υ=[ju]. «Зато древнейшие русские заимствования: чурило Κύριλλος, чурь κῦρις являются свидетельствами о фонетическом значении υ=ju, которое доказано для эллинистического языка и на основании других источников,»,[39]—пишет он.

Соответствие υ=у, οι=у дает о себе знать, хотя и непоследовательно, в древнерусском переводе (XI—XII вв.) «Иудейских древностей Иосифа Флавия (рукопись XV в. и последующих веков), выполненном непосредственно с греческого языка: купро κύπρος, лигури λιγύριον, муровалинъ μυροβάλανον, муръ μύρον, фуникъ φοῖνιξ, хрусолифъ χρυσόλιθος.[40]

---

[38] *А. Thumb*, BZ, IX, S. 401. Для A. Rangabé οι монофтонг [ö]. По его мнению произношение οι как ö сближало его с произношением υ в некоторых греческих диалектах, *A. R. Rangabé*, Die Aussprache des Griechischen, Leipzig, 1881, S. 31.

[39] *М. Фасмер*, Греко-славянские «Этюды». III, греческие заимствования в русском языке. СПб., 1909, с. 21

[40] *Н. А. Мещерский*, К вопросу о заимствованиях из греческого в словарном составе древнерусского литературного языка, ВВ, XIII, М., 1958, с. 251; 259...

Подобное соответствие вызвано, в первую очередь, тем соображением, согласно которому переход υ→ου в Малой Азии признавался спорадическим явлением, обусловленным влиянием «варварских» языков[41].

В этом отношении выделяется Эдуард Швицер, который, опираясь на материал Heß (JF, 6, S. 123), рассматривает передачу эллинистического греческого υ в египетских источниках и при этом отмечает, что «данный материал свидетельствует о произношении υ как u, в то время как А. Тумб поддерживает произношении ju».[42]

Таким образом, для Швицера этот факт имеет самостоятельное значение, хотя он не обобщает его.

Полагаем, грузинский материал отчетливо показал, что не только для греческих диалектов Малой Азии, но и для греческого диалекта Палестины (во всяком случае в IX—X вв.) это один из важнейших признаков. Отсюда понятна та пестрота, которая наблюдается при передаче υ и ου в переводах, осуществленных в различных зарубежных литературных центрах. Понятно и значение этих фактов для греческой исторической диалектологии.

---

[41] По наблюдениям G. Hatzidakis, усиление υ и переход его в ου имеет место в тех случаях, когда оно безударно и если рядом находится лабиальный, гутуральный звуки, или же резко- палатальные ś, ź (см. *Hatzidakis*, Einleitung indie neugr. Gramm., S. 104=*С. Каухчишвили*, Хронограф, II, с. 71).

[42] *E. Schwyzer*, Gr. Gram., S. 154.

А. А. ХАЧАТРЯН

ТРЕХЪЯЗЫЧНАЯ НАДПИСЬ ИЗ ЕЛЕГИСА

Арабская эпиграфика имеет большое значение для исследования социально-экономической истории Армении, но арабские надписи все еще не выявлены с достаточной полнотой, и недостаточно использованы учеными. Одна из таких надписей сохранилась возле армянской церкви св. Ншана (св. Знамение), в южной части кладбища села Елегиса (ныне Алаяз) Ехегнадзорского района Арм. ССР. Надгробие[1] состоит из трех мраморных плит, вставленных в плоский камень и имеющих надпись на арабском, персидском и армянском языках.

Хотя эпитафия упоминается арменистами II половины XIX—начала XX вв.[2], арабский и персидский тексты не были опубликованы вообще[3], а армянский текст издан с большими лакунами, вызванными плохой сохранностью плиты[4].

Надпись начинается арабским текстом:

١ هذا قبر الشاب الجميل السعيد الشهيد
٢ المحتاج الى رحمة الله تعالى
٣ اخى توكل .. غفر الله ذنوبه
٤ فى تاريخ شهر محرم ثاني و خمسين و سبعماية

1. Это могила юноши, красивого, блаженного мученика,
2. нуждающегося в милости Аллаха всевышнего,
3. ахи Таваккал ...да простит Аллах его грехи!

---

[1] Могильник считается святым местом как у христиан, так и у мусульман и известен под названием «Могила мученика» *(Նահատակի գերեզման).*

[2] Полную библиографию об этом см: *Դիվան հայ վիմագրության, 3, Վայոց Ձոր, Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, 1967, էջ 118, հմ. 345։*

[3] М. С. Нейматова упоминает эту надпись с датой, см. *М. С. Нейматова,* Эпиграфические памятники и их значение в изучении социально-экономической истории Азербайджана (XIV—XIX вв.). Автореф. док.-дисс., Баку, 1968, с. 9, 36—38.

[4] *Ս. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, 3, էջ 118, № 345։*

4. в дату месяца мухаррама семьсот пятьдесят второго года[=февраль 1351 г.]

Ниже следует персидское рифмованное двустишие:

۱ زشکر (؟) تو مصر و روم و چین خواهد بود

۲ هرکه . . . . خواهد بود

1. В благодарность ты будешь [владеть] Египтом, Китаем и Румом [т. е. Византией],
2. всем, чем .... ты будешь [владеть]

Третья часть надписи—текст в 13 строк на армянском языке.

1. ԱՍՏՈՒԾՈ ՀԱՒԱՏԱՐԻՄ ԾԱՌԱՅ
2. ԵՒ ՄԱՐՏԻՐՈՍՈՒԹԵԱՆ..... ԵՒ ԻՒՐ ԱՐԵ
3. ԱՄՐՆ ՆԵՐԿԵԱԼ ԵՒ Ր .... ԾԵԳԱՆԱՒՈՐԲԱ[1] (?)
4. ՎԱՄՆ ԱՆՈՒԱՆ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՄԵԹԱՂՈՒԱՆԿ[2] (?) ՃՐԱԳԱՎ
5. [ՍՐԲՈՅՆ ԳՐԻԳՈՐԻ] Ի ՄԱՅՐԱՔԱՂԱՔՍ ՅԵ-
6. ՂԵԳԻՍ. ՃՇՄԱՐԻՏ ՀԱՒԱՏՈՎ ԵՒ ՈՒՂ
7. ԵՂ ՍՐՏԻՒ ԵՒ ԼՒ ՇՆՈՐՀԱՒՔ ՆԱՀԱՏԱ
8. ԿԵՑԱՒ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԼՈՒՍՈՅՆ ԱՐԺԱՆԻ ԵՂԵՒ
9. ՆԱՀԱՏԱԿԵՑԱՒ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍ-
10. ԱՒ ԹԱՒԱ[ՔԱԼԻՍ] ԱՄԵՆԱՅՆ ՑԱՒՈՑ ԲԺԻՇԿ
11. ՅԱՂԱՒԹՍ ՅԻՇԵՑԷՔ ԵՂԲԱՐՔ ՄԵՐ
12. ՍՈՒՐԲ ՆԵՐՍԷՍ .... ՎԱՄՆ ԱՆՈՒԱՆ ՔՐԻՍՏՈՍԻ
13. Ի ԹՈՒԻՆ ՀԱՅՈՑ. ՊԱ ԵՂԵՒ

1. Верный слуга божий
2. и мученичества . . . и своею
3. кровью окрасивший и р . . . . .
4. во имя Христа . . . . светильником
5. [Святого Григория] в столице
6. Елегис. Истинною верою и откровенным
7. сердцем и наделенный дарованиями погиб
8. и удостоился света Христова.
9. Погиб, удостоился милости Христовой.
10. Я, Тава[ккал] врач от всех болезней.
11. Помните в [своих] молитвах, братья наши
12. Святой Нерсес . . . . во имя Христова.
13. Это было по армянскому летосчислению в 801 году (1352).

---

[1] Эта группа букв не поддается прочтению.

[2] Эта группа букв не поддается прочтению.



Арабская надпись называет покойного словом *ахи*, которое отсутствует в армянском тексте. Арабское слово *ахи*—полисемантично и может обозначать: «брат», «член братства», «орден». В нашем случае *ахи* не может обозначать «брат», ибо это значение не подходит по смыслу, во-вторых, не имеет артикля. По-видимому, слово *ахи* здесь не часть имени собственного, а определение, указывающее на социальное или религиозное положение усопшего , на принадлежность его к средневековому братству ахи.

Формулировка арабской надписи следует арабской надгробной традиции: غفرالله لهو توبه или المحتاج الى رحمة الله تعالى. Молодой мученик погиб за веру, но за какую веру? Конструкция и содержание арабского текста не проясняет религиозной принадлежности ахи Таваккала. Для ее определения надо обратиться к армянскому тексту. Христианская принадлежность ахи Таваккала очевидна из армянской надписи: об этом говорят традиционные формулы, так например: «Верный слуга божий», «во имя Христова», «удостоился милости христовой» и т. д.

Христианские формулы армянского текста и то, что могильник расположен рядом с армянской церковью, дают основания считать усопшего христианином, однако он, по-видимому, жил в среде, где арабский язык был очень распространен и, кроме того, широко употреблялся в надгробных надписях.

В отличие от арабского текста, ахи Таваккал в армянском тексте назван врачом[7]. Текст армянской надписи, как и арабской и персидской, выражает уважение местного населения к этому благочестивому врачу.

Имя Саваккал происходит от арабского корня وكل «вверять, уповать» и встречается у армян довольно часто, начиная с позднесельджукского периода[8].

Наиболее интересно в арабской надписи употребление термина «ахи». Об институте *ахи* и о деятельности ахиев дошли разнородные документы, исторические, биографические, материалы и легенды о святых[9]. Изучение этих материалов показывает, что

---

[7] Слово «*բժիշկ*» можно истолковать как «исцелитель».

[8] *Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Հ. Բ, Երևան, 1944, էջ 287—288.* Возможно, Р. Ачарян приводит не все упоминания этого слова. Это имя и поныне встречается у армян.

[9] كتاب في حق الشروالفتوة والاخوة—рукопись ЛО ИВ АН СССР, А—564, № 2678, с. 30а, 31б, 37а, 38а, 38б, *F. Taeschner*, Beitrage zur Geschichte der Achi in Anatolien 9/14—15 Jhe./,Islamica, vol. III—IV, fasc. 5, Lipsiae, 1929, S. 4. Из письменных источников следует отметить ранние формулировки эпических правил футувва, которые в турецких и персидских редакциях названы—فتوتنامه „Футувватнаме" Наиболее древний текст—персидское рифмован-

появление института *ахи* в Армении не случайно; оно было обусловлено определенными социально-экономическими отношениями средневековых городов.

Торгово-ремесленные организации «ахи», в частности, на Кавказе и в Анатолии генетически связаны с предшествующими социально-идеологическими или духовно-рыцарскими институтами футувва (فتوة) или муруввa (مروة) на Ближнем Востоке. Такие торгово-ремесленные организации процветали в городах Малой Азии, на Кавказе и в северо-западном Иране в XIII—XIV вв.[10]

Футувва, как социально-идеологический институт, своими корнями восходит, видимо, к концепции раннеарабского рыцарства فروسية включившего добродетельность, великодушие, щедрость и храбрость молодых мужчин[11]. Идеи древнеа[illegible] рыцарства были восприняты городскими, вероятно, торгово-ремесленными корпорациями молодых мужчин на Ближнем Востоке как морально-этическая концепция, составляющая основу их идеологии[12].

Трансформация городских производственных организаций и слияние с организацией фитиан-ахиев, произошли, вероятно, в XIII в. Особое значение эти организации приобрели в конце XII—начале XIII в., когда началось дробление государства румийских сельджуков, и для горожан с особой остротой встал вопрос о защите их интересов в условиях постоянно меняющейся политической ситуации. В это время и появляются хорошо организованные ремесленные объединения, в идеологии и обрядности которых нашли дальнейшее развитие взгляды и концепции более ранних организаций Фитиан (молодых мужчин).

ное футувватнаме Насири из Токата, датируемое 1290 г. (см: F. Taeschner, Beitrage zur Achi, S. 4—5). Об армянских „ахи" до нас дошел устав „Братства" города Ерзнка, составленный Иованном Ерзынкайским (см: Լ. Խաչիկյան, *Երզնկայում 1280 թվին կազմակերպված եղբայրությունների, Տեղեկագիր հաս. գիտ., 1951, № 12, էջ 77—79,* его же: *Երզնկա քաղաքի եղբայրց միաբանութեան կանոնադրությունը (1280), Բանբեր Մատենադարանի, № 6, Երևան, 1962, էջ 365—377)*

[10] F Taeschner, „Akhi, EI. I, N. E., 1965, London, p. 31, S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of islamization from the Eleventh through the Fifteenth century, 1971, London, p. 396; D. Kouymian, The canons dated 1280 of the armenian Akhi type Brotherhood of Erzinjan. „Etudes arabes et Islamiques," I, v. 2 Paris, 1975, p. 107, *В. Гордлевский*. Из жизни цехов в Турции, „Записки коллегии востоковедов", II, Л., 1927, с. 242.

[11] *S. Vryonis*, The Decline, p. 396.

[12] *S Vryonis*, The Decline, p. 397.

Городские организации «ахи» в Армении и Малой Азии имеют более древние истоки. В армянской историографии они известны под названием ассоциации манктавагов *(մանկտավագ)* или манкасаров *(մանկասար)*, буквально—глава группы молодежи. Армянский историк Матфей Эдесский сообщает об одном караване, сопровождаемом молодыми людьми во главе с манктавагом из Вана, который прибыл с грузом соленой рыбы (тарех) в Антиохию в 1120 г. Он отмечает военную дисциплину группы вооруженных *(ութսուն բրէգածր և ընտրեալք)*[13]. Это сообщение является самым ранним упоминанием армянских источников о какой-то торговой организации во главе с манктавагом, которую можно считать прототипом организаций «ахи». Акад. Л. Хачикян, исходя из данных рукописных источников, полагает, что такие организации существовали и в других городах Армении—Карине, Ани, Карсе и т. д.[14]

В научной литературе термином «манктаваг» обозначали главу вышеупомянутых молодежных организаций[15]. Институт манктавагов очевидно своими корнями уходит в древность, в идеологию футувва, однако в эпоху развитого феодализма институт манктавагов приобрел новый смысл и содержание, социально стал более значимым. На манктавагов возлагалось воспитание в молодежи как физических и моральных качеств, так и военных навыков. Причем молодежь в числе других занятий в обязательном порядке обучалась специальности своего воспитателя—манктавага[16]. Сравнение и сопоставление данных армянских и арабских источников дают основание предполагать, что институт манктавагов—это аналогия института футувва на Ближнем Востоке.

В XIII в. городские ремесленные объединения молодых мужчин в Малой Азии и Армении стали называться арабским термином الأخية الفتيان т. е. «братство»[17], а его члены—«ахи», т. е. «братья». Время расцвета «ахи» в Малой Азии совпадает с

---

[13] *Մատթէոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 226,* Новое издание: *Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, Երևան, 1973, էջ 148.*

[14] *Լ. Խաչիկյան, Երզնկայում 1280 թվին կազմակերպված եղբայրությունը, էջ 80—82.*

[15] *Э. М. Багдасарян,* Ованес Ерзнкаци и историческое значение его наставлений, Автореф. канд. дисс., Ереван, 1970, с. 17—18.

[16] *Э. М. Багдасарян,* там же.

[17] См. *F. Taeschner,* „Akhi, p. 322—323, его же: Beitrage zur Achi, S. 1—5, *В. Гордлевский,* Из жизни цехов, с. 243—244; Акад. В. Гордлевский полагает, что идеи футувва распространились в эпоху крестовых походов на сирийском побережье, а проводниками этих идей были исмаилиты=футуввисты (см. *В. Гордлевский.* Государство Сельджуков Малой Азии, М., 1941, с. 119, 111).

появлением монголов[18]. В период борьбы между монголами и румийскими сельджуками ассоциация «ахи» представляла собой значительную силу, каждая из борющихся сторон старалась привлечь их к себе[19].

В XIV в., по свидетельству арабского путешественника Ибн Батуты, во всех городах Малой Азии существовали ассоциации «ахиев-фитиан» (الأخية الفتيان). «Ахи-фитианы» выбирали главу, который брал на себя охрану и защиту интересов организации. Они строили «завию» (زاوية)— «угол», где члены собирались, принимали гостей и создавали максимально возможный уют для странников. «Члены,—пишет Ибн Батута,—зовутся фитиан (فتيان), а руководитель-ахи (الأخي)»[20]

В ассоциацию входили ремесленники (أهل الصناعة), холостая молодежь (الشبان الأعزاب) и мутаджариды (متجرد)[21].

Днем ремесленники работали, закупали разные товары для нужд «завии»[22]. Тщательное изучение данных арабского автора Ибн Батуты показывает, что ассоциация «ахи» в XIV в. проповедовала равенство, гостеприимство, сотрудничество, защиту угнетенных, бедняков и простых людей и стремилась к реализации концепции футувва. Иными словами, организация требовала от своих членов духовного и морально-этического совершенства. Члены в основном были выходцами из неаристократических кругов и отражали настроения неимущих классов городского населения[23].

Ассоциация «ахи» имела свой ритуал и свои обряды, по которым «ахи» не мог входить в княжеские дома, должен был хранить тайну организации, помогать бедным против знати[24]. Однако из сообщений Ибн Батуты видно, что члены ассоциации не всегда придерживались правил и ритуала, к тому же они не всегда жили в изоляции от других горожан.

---

[18] См. *F. Taeschner*, Beitrage zur Achi. S. 28, Akhi, p. 33

[19] См. *F. Taeschner*, Beitrage zur Achi. S. 27.

[20] Voyage d'Ibn Batoata, texte arabe accompagne d'une traduction par C. Defremery et D. R. Sanguinetti, t. III. Paris, 1852, p. 260—261.

[21] Вероятно, имеются в виду наемники—служители неимущих профессий и собственности.

[22] Voyage d'Ibn Batouta, p. 262—65.

[23] См: [illegible], [illegible], „[illegible]", 66, №2, [illegible], 1971, с 505—506. также *М. Нейматова*, Эпиграфические памятники. с. 37.

[24] См: *F. Taeschner*, Beitrage zur Achi, S. 37.

Членство в корпорации «ахи» не могло предотвратить имущественное расслоение. Хотя организация помогла своим членам (могла, например, помочь открыть мастерскую), все же сохранялось неравенство мастера и подмастерья, главы «завии» и рядовых «ахи»[25]. Пользуясь влиянием на горожан, отдельные главы «ахи» приобретали большое значение во внутренней жизни города—осуществляли политический контроль, иногда играя активную и решающую роль не только во внутренней, но и во внешней политике.

В монгольский период они могли стать наместниками монгольских правителей[26]. С течением времени ассоциация «ахи» приобрела значительную политическую силу, что привлекло в ее ряды представителей высших классов, которые стремились использовать влияние ахи. Иногда объединения «ахи» приобретали такое влияние на массы, что власти считали выгодным для себя привлечь их на свою сторону[27].

Членами организации ахи могли стать и христиане, которые примкнули к ахиям-мусульманам, видели в них экономических союзников и объединялись на общую борьбу против феодалов[28].

Одним из показательных примеров такой организации является торгово-ремесленное братство города Ерзынка (Арзинджая), основанное в 1280 г. вардапетом Григором Санахнеци[29]. Членами армянской ассоциации становилась в основном молодежь *(երիտասարդ և տղայահասակ մանկունք)*, они назывались «братьями» *(եղբարք)*, а организация—«орденом братьев» *(եղբարց միաբանութիւն)*, что официально признавалось церковью[30].

По сообщениям Ибн Батуты и Марко Поло можно догадаться, что в городах Малой Азии существовали смешанные христиано-мусульманские ассоциации[31]. В пользу этого положения говорит и факт наличия организации греческих ахиев. В этом отношении очень интересный факт дает греческая эпиграфика города

---

[25] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, Երևան, 1976, էջ 565։*

[26] *F. Taeschner*, Beitrage zur Achi, S. 10—11. 26—27., S. Vryonis, The Decline, p. 398.

[27] *S. Vryonis*, The Decline, p. 397.

[28] *В. Гордлевский*, Государство Сельджуков Малой Азии, с. 111.

[29] Լ. Խաչիկյան, *Երզնկայում 1280 թվին կազմակերպված եղբայրությունը, էջ 77—78։*

[30] Более подробно об этой организации см: *Հայ ժողովրդի պատմութիւն, հ. 3. էջ 566, 568*. Լ. Խաչիկյան, ук. соч., с. 77—80

[31] *S. Vryonis*, The Decline, p. 40.

Конии, где на эпитафии упоминается Ахи Пангалос[32] (Ἀχὶ Παγγάλος). Возможно, существовали некоторые смешанные ассоциации «ахи» в XIII в.

На существование организации «ахи» в Армении указывает и памятная запись синаксария, переписанного в 1462 г. в обители Ктуц. В ней переписчик Хачатур упоминает, что он получил список от *մեծ պապ*—ахи Карапета[33].

Как было сказано выше, согласно сообщению Ибн Батуты, ассоциации «ахи» существовали в большинстве городов Малой Азии и Армении. В городе Ерзынка было несколько организаций ахиев, наиболее крупной и влиятельной из которых, по его словам, была ассоциация Ахи Низам ад-дина (الفتى الأخي نظام الدين), располагавшая лучшей «завией» в городе[34]. Хотя Ибн Батута пишет, что большинство населения Ерзынка (Арзнджана) составляли армяне, симпатии его, как мусульманина, принадлежат мусульманскому «ахи».

Нам не известно, в каких взаимоотношениях находились армянские «братья» и мусульманские «ахи». Есть основание предполагать, что между ними были тесные связи, и армянская ассоциация «братьев» имела сильное влияние на христианских и мусульманских ремесленников.

Известный византист С. Врионис, говоря о положении христианских ремесленников, членов ассоциации «ахи» в XIII—XIV вв., пишет, что христиане в силу экономического давления и, пожалуй, социальной выгоды, группами или индивидуально считали целесообразным принять ислам[35]. «Именно таким образом,—пишет автор,—определенная часть христианского населения обратилась в ислам. Особенно важную роль в исламизации христианского населения играли главы мусульманских ассоциаций ахи. Процесс облегчался слабостью церковных институтов»[36].

Так или иначе, дальнейшее развитие организации в XIV—XV вв. в армянских городах и далее в XVI—XVIII вв. в армянских колониях Украины и Польши[37], и в самой Украине и Поль-

[32] *F. Taeschner*. Beitrage zur Achi. S. 46—47.

[33] *ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն երկրորդ. կազմեց Լ. Խաչիկյան. Երևան, 1958, էջ 182, 509*։

[34] Voyage d'Ibn Batouta, c. 293—94.

[35] *S. Vryonis*. The Decline, p. 401.

[36] *S. Vryonis*. The Decline, p. 402.

[37] *Վ. Գրիգորյան, Արևմտյան Ուկրաինայի հայկական գաղութների «[illegible]» եղբայրությունների մասին, ՊԲՀ, 1963, № 2, էջ 115—127*, его же: *Յազլովեց քաղաքի հայկական գաղութի «[illegible]» եղբայրության կանոնադրությունը, «Լրաբեր» Հաս. գիտ. 1973, № 9, էջ 40—60*։

ше, у крымских татар[38], и в Средней Азии[39] показывает, что, несмотря на различия в вере, этническом происхождении и профессиональной принадлежности, люди могли объединяться в одну организацию, которая отстаивала свои экономические и даже политические интересы.

Вернемся, однако, к нашей надписи. Надпись Ахи Таваккала относится к 1351 г.

В этот период Елегис упоминается как столица армянских князей Орбелианов (VIII—XIV вв.). В то время как Армения в целом находилась в бедственном положении, Елегис переживал пору расцвета. Из этого периода до нас дошли многочисленные памятники (церкви, хачкары, светские сооружения и кладбище Орбелианов)[40].

Наличие ассоциации «ахи» в столице Орбелианов—Елегисе—весьма вероятно, и об этом свидетельствуют слова предпоследней строки надписи: *Յաղօթս յիշեցէք եղբարք մեր...* («Вспомните в своих молитвах братья наши»). Под словом «братья наши» подразумеваются братья по социальному и религиозному положению. Это обращение написано ахиями и для ахиев. Существенна и еще одна деталь надписи—упоминание в ней имени святого: «Святой Нерсес»., «во имя Христова».

Каждая ремесленная организация имела своего святого покровителя, от имени которого выступал глава ордена. «Так, например, Ахи Эвран был покровителем кожевенников Малой и Средней Азии[41]. Армянский орден Елегиса (вероятно, врачей) должен был иметь своего покровителя, его и упоминает надпись: «святой Нерсес».

Упоминание «святого Нерсеса» заставляет вспомнить, что в городах Малой Азии ассоциации «ахи»—мусульман были тесно связаны с суфийско-дервишескими орденами. Социально-философские идеи, на которых основывалась такая система покрови-

---

[38] *В. Гордлевский.* Организация цехов у крымских татар. Труды этнографо-археологич. музея, т. IV, 1928, с. 62. В цехах кожевников крымских татар (нач. XIX в.), наряду с мусульманами работали христиане и евреи. Операции работы в цехах были разделены по религиозному принципу. Обряды татарских цехов носили четко выраженный мусульманский отпечаток, слоперцы (христиане, евреи) вынуждены были подчиняться мусульманскому ритуалу цеховой организации (см.: *В. Гордлевский,* там же, с. 62—63).

[39] *А. К. Боровков.* К истории братства Ахи в Средней Азии. Акад. В. В Гордлевскому (сб. статей). М., 1953, с. 87—89.

[40] Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 3, էջ 106—107։

[41] См. *В. Гордлевский,* Организация цехов, с. 62; *А. К. Боровков,* К истории братства Ахи, с. 89.

тельства, передавались устно из поколения в поколение, члены гильдии (ассоциации) считали себя прежде всего членами общины верующих.

Обращаясь к Ахи Таваккала, отметим, что в 1332 г. упоминается некий Таваккал (Թավաքալ), который подарил поместье армянскому монастырю Татев[12]. Здесь, как видим, Таваккал выступает в качестве крупного землевладельца. Спустя несколько лет в Евангелии, переписанном в 1336 г. в Тавризе, упоминается «благородный Таваккал, брат Азизбека и сын Насхатуна- христианина»[13].

Было бы опрометчиво отождествлять эти две личности с Таваккалом надписи. Во всяком случае, о последнем твердо можно сказать, что он был членом, а, возможно, и главой ордена «ахи». Имеющиеся свидетельства указывают на то, что он был христианином, довольно влиятельным и имущим человеком.

Таким образом, торгово-ремесленные объединения «ахи» в городах Армении и Малой Азии возникли в результате столкновения социально-экономических интересов и постоянно меняющейся политической ситуации. В этих условиях объединение «ахи» играло важную роль в общественно-политической, религиозной и экономической жизни средневековых городов Армении.

В XIII—XIV вв., кроме ассоциации ахи мусульман, существовали христианско-мусульманские смешанные корпорации, в которых часть ремесленников-христиан под давлением экономических, а, возможно, и социальных обстоятельств обратились в ислам.

---

[12] Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 287։

[13] ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 283։

АРХИТЕКТУРА И ИСКУССТВО

А. Л. ЯКОБСОН

ПРОБЛЕМА ЗАКОНОМЕРНОСТИ В РАЗВИТИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ I.

Проблема закономерного развития в любой сфере общественной жизни—ключевая проблема; она систематизирует и обобщает наши знания. Это одинаково относится и к социально-экономическим явлениям, и к надстроечным, а среди последних прежде всего к архитектуре, полнее всего отражающей экономическую и политическую жизнь общества. Архитектура—наиболее материальный вид художественной культуры, наполненный большим историческим содержанием.

Но проблема закономерности развития архитектуры еще почти совершенно неразработана. Более или менее полное ее исследование, конечно, не под силу одному человеку. Поэтому предлагаемая статья преследует ограниченную задачу: наметить закономерности лишь в области средневекового тысячелетия, более близкого кругу занятий автора. Но и эта задача очень обширна. Поэтому мы сузили диапазон исследования определенной территорией, охватывающей страны наиболее развитой средневековой цивилизации—страны Средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока и Закавказья, а для второй половины средневековья и восточной Европы—юго-славянские страны и Древнюю Русь.

Этой проблеме мы посвятили большую монографию, состоящую из двух частей, соответствующих общеисторической периодизации. Первая часть посвящена архитектуре раннего средневековья (IV-V—VIII-IX вв.), вторая—архитектуре зрелого и позднего средневековья (IX-X—XIV-XV вв.). Настоящая статья представляет собой крайне сжатое изложение первой части работы. Конечно, при сжатости изложения многие вопросы остаются лишь намеченными, а некоторые тезисы мы сможем лишь сфор-

мулировать, ибо обоснование их потребовало бы большего количества материала, что в краткой статье невозможно[1].

Наиболее важный и симптоматичный факт истории раннесредневековой архитектуры почти во всех названных странах — это наличие более или менее ясно прослеживаемых *двух этапов* в развитии зодчества. На каждом из этих этапов оно преследовало, в сущности, одни и те же задачи, принципиально отличавшиеся от задач последующего времени. Соответственно, общим было и социальное содержание архитектуры. Однако архитектурное выражение в разных странах оно получило *различное*.

Так, в Малой Азии первый этап рельефнее всего характеризуют трехнефные базилики Бинбиркилисе (рис. 1 а,б)[2] — тесные и приземистые, со сплошными глухими стенами, освещенные редкими и узкими окнами, и поэтому погруженные в «божественный мрак», о котором еще в конце IV в. писал идеолог христианского мистицизма Псевдо-Дионисий Ареопагит[3]. Мрак этот несом-

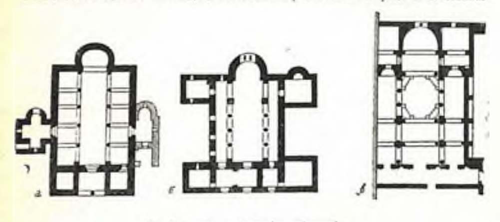


Рис. 1

ненно способствовал мистическому настроению молящихся, а мистика, как известно, цепко держалась на христианском Востоке.

[1] В целях экономии места ссылки на публикации памятников максимально сокращены.

[2] См. *J. Strzygowski*. Kleinasien, Leipzig, 1903, s. v.; W. M. Ramsay and G. Bell, The thousand and one Churches, London, 1909, passim; R. Krautheimer, Early christian and byzantine Architecture, London, 1965, p. 23 ff.

[3] *С. С. Аверинцев*. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 54, 57.

Почти полное отсутствие какого-либо декора, аскетичность архитектуры с ее обобщенными формами усиливали ощущение изоляции интерьера, как бы полностью отрешенного от всего, что окружало храм. Эта своего рода «пещерная» архитектура была рождена в раннехристианских общинах с их замкнутостью и обособленностью от внешнего мира и как бы противостоящих ему.

В этой обособленности архитектуры сказалась, полагаем, и оппозиционность сельского и городского населения византийской власти, ощущавшаяся в Малой Азии в V—VI вв. наиболее остро.

Не менее ясно то же явление мы наблюдаем и в раннесредневековой Сирии и Месопотамии на начальных этапах развития их монументальной архитектуры, причем в формах, резко отличающихся от малоазийских. Античные традиции сказывались здесь особенно сильно. Имеются в виду церкви V в. с поперечно ориентированным наосом (т. е. перпендикулярным оси храма), например, церковь в Салаh (Месопотамия) (рис. 2)[4], церковь в Хахе[5], находящие себе прямых предшественников в местной архитектуре II и III вв. (базилики в Шакке, в Слеме и др.)[6]. Такого же рода сельские церкви известны и в южной Сирии. У всех у них очень массивные толстые стены, монолитный, почти глухой фасад с немногими маленькими окнами, пониженные, словно придавленные пропорции. Интерьер этих замкнутых небольших церквей, слабо освещенный или погруженный в полумрак, отделен от внешнего мира непроницаемой каменной оболочкой. Молящиеся, обращенные к алтарю, заполняли широкий наос растянутыми рядами. Это были храмы замкнутой сельской общины. По своему архитектурному и социальному содержанию такого рода церкви вполне родственны «полупещерным» церквам Бинбиркилисе в Малой Азии, хотя те и другие резко различаются своими формами. Замкнутые церкви Сирии и Месопотамии характеризуют первый этап раннесредневекового зодчества в этих отдаленных областях византийского Востока—полуязыческого-полухристианского.

Начальному этапу развития принадлежат и первые купольные церкви VI в. Сирии и Месопотамии в виде небольшого кубического массива с четырьмя крещатыми столбами, на которых и водружен купол—церкви в иль-Андерине (не позднее VI в.) (рис.

---

[4] *C. Preusser*, Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit, Leipzig, 1911, S. 35—38; *Н. И. Брунов*, Очерки по истории архитектуры, II, М., 1935, с. 466—468.

[5] *G. Bell*, The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, см. M. Berchem, J. Strzygowski, Amida. Heidelberg, 1910, p. 258—262.

[6] *H. C. Butler* Early Churches in Syria IV to VII centuries, Princeton, 1929, p. 14, 15.

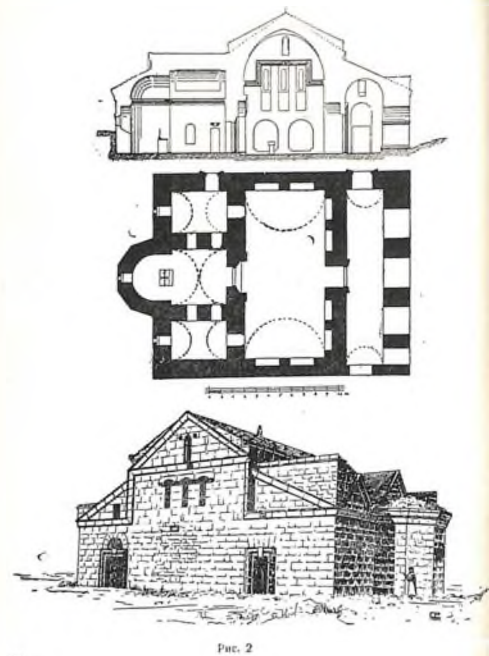


Рис. 2

3а(и гробничная церковь вне стен Русафы (в Северной Месопотамии) 569—586 гг. (рис. 3б)[7]. К подкупольному объему сходятся четыре цилиндрических свода, образующие в целом крестовокупольную систему, одни из первых известных образцов которых и дают эти памятники.

Однако первым крестовокупольным храмам Сирии и Месопотамии была свойственна та же аскетичность, мистическая отрешенность, придавленность внутреннего пространства и столь же глухие фасады, как и церквам с поперечно-ориентировочным наосом.

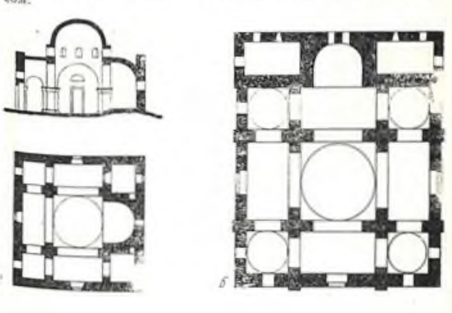


Рис. 3

Античные традиции давали о себе знать и в базиликах с прямоугольной алтарной частью, во множестве известных в Сирии. Они ведут свое начало скорее всего от жилой архитектуры[8]. В городе такие базилики были большей частью трехнефными, а

[7] *H. Spanner, S. Guyer*. Rusafa, Wallenfahrtstadt des heiligen Sergius. Berlin, 1926, S. 42—44; *Н. И. Брунов*. Очерки..., II, с. 484—486.

[8] Ср. жилой дом в Мараге, 392 г. (*H. C. Butler*, Syria. Publications of Princeton University archaeological Expedition to Syria in 1904—1905 and 1909.

сельские храмы такого рода—однонефные (зального типа) и очень скромные по размеру[9]. Некоторые из них с трех сторон окружены открытой галереей на колоннах, иногда галереи односторонни (пристроены лишь вдоль южного фасада)[10]; такие же церкви с галереями строили и в Месопотамии[11].

Не менее рельефно выступает архитектура первого этапа в Закавказье, особенно в Армении. Речь идет, во-первых, о многочисленных зальных (однонефных) церквах IV—VI вв., строившихся здесь повсеместно. Они обычно вытянуты с запада на восток, имеют полукруглую или подковообразную изнутри апсиду, сооруженную в толще стены (например, церкви в Диракларе, Танаате,

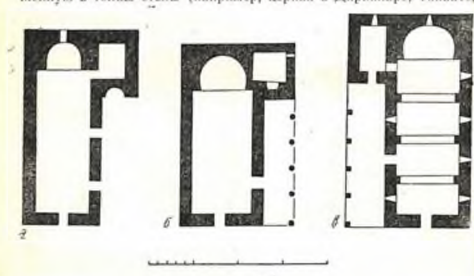


Рис. 4

Аване Аштаракского района и др.) (рис. 4а—в) реже выступающую своими гранями на восток. Наиболее ранние из них были, вероятно, перекрыты деревом, но уже в V в. их стали перекрывать сводом (таковы, например, церкви в Вагаршапате, Агараке, Двине и др.). Нередко такие церкви осложняли боковы-

Division II. Section B—Northern Syria. Leiden, 1907—1920, part 2, p. 90; part 3 p. 136.

[9] См., например, *H. C. Butler*, Architecture and other Arts=Publication of the American Archaeological Expedicion to Syria in 1899—1900, Part II, New-York, 1903, p. 23, 151, 236; *G. Tchalenko*. Villages antiques de la Syrie du Nord, vol. II, 1955, pl. XI, 1, 3. CIV.

[10] *H. C. Butler*, Architecture and other Arts..., p. 151, 236.

[11] *C. Preusser*, op. cit., S. 49—53.

ми приделами и открытыми галереями[12]. Это такие же, как и на всем Ближнем Востоке, монолитные аскетичные храмы с замкнутым внутренним пространством, к тому же слабо освещенным, с массивными непроницаемыми стенами. По своему характеру и содержанию эти церкви вполне соответствуют архитектуре первого этапа в Малой Азии, Сирии, Месопотамии, хотя формы всех их существенно различаются, особенно малоазийских. Тот же этап архитектуры не менее отчетливо выражен в целой серии более крупных храмов—в трехнефных базиликах, строившихся в V—VI вв. в городах Армении и Грузии.

Это удлиненные храмы с тремя или четырьмя парами большей частью Т-образных устоев (прямоугольных с пилястрами) и с основанными на них цилиндрическими сводами, апсидой, выступающей или скрытой в толще стены. Снаружи—это нерасчлененный, лишенный декор массив под общей двускатной кровлей, как и одновременные базилики Малой Азии. Таковы базилики в Егварде, вероятно, V в., Касахе (Апаранского района), не позднее V в. (рис. 5 а, б), первоначальный большой кафедрал в Вагаршапате, как его реконструирует А. А. Саинян; базилика Циранавор в Аштараке (апсида—в толще стены)[13]. Выделяется огромными размерами (снаружи 29×57 м) городская базилика в тогдашней столице Армении Двине, вероятно V в., с мощными стенами (толщина до 2 м) и с семью парами крещатых устоев, со слабо выступающей апсидой, к которой с обеих сторон примыкают поперечно-ориентированные удлиненные пастофории. С трех сторон базилику окружает узкая открытая галерея[14]. В укороченном виде ту же композицию воспроизводит первоначальная базилика в Текоре (к ЮЗ от Ани)[15].

---

[12] *Н. М. Токарский*. Архитектура Армении IV—XIV вв. Ереван, 1961, с. 76; *P. Cuneo*. Le basiliche paleocristiana armena.—XX corsi di cultura sull'arte ravennata. Ravenna, 1973, p. 218 sq.; *M. Hasratian*. Les églises à nef unique avec portique de Tachir...—REArm, XII, 1977, p. 215 sq.

[13] Егвард: *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 89—90; Касах: *Саинян*, Архитектура Касахской базилики (на арм. яз. с русск. резюме), Ереван, 1955, Вагаршапат: *А. А. Саинян*. Новые данные об архитектурном облике Эчмиадзинского собора.—Труды XXV междунар. конгресса востоковедов (1960), т. III, М., 1963, с. 568—578; Аштарак: *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 85, 87.

[14] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 88—89; *A. Khatchatrian*. L'architecture arménienne du IV au VI siècle. Paris, 1971, p. 53—58.

[15] *С. Х. Мнацаканян*. К вопросу о генезисе крестовокупольных храмов Армении и Византии. ИФЖ, 1978, 1, с. 231—234.

Обращает внимание одна особенность Касахской и Аштаракской базилик (то же и в Вагаршапате?): расстановка массивных Т-образных столбов образует в среднем нефе квадратные деления, как и в Ереруйкской базилике (о ней—ниже). Такие пространственные членения интерьера как бы приближают храм к постройкам с куполом, к возведению которого (большого диаметра) строительная техника стран Закавказья, как и всего Ближнего Востока, тогда еще не была, по-видимому, подготовлена.

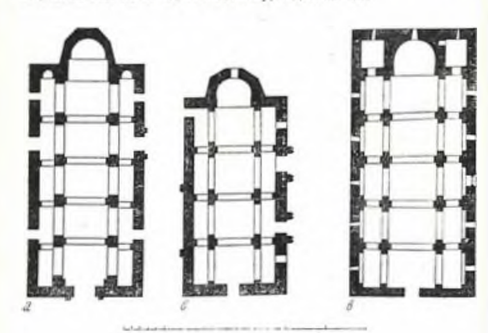


Рис. 5

Что здесь могли иметь место деревянные купола-шатры, показывают: во-первых то, что таким деревянным «куполом» был увенчан кафедрал Вагаршапата (до его перестройки в VII в.), о чем сообщает армянский историк Себеос; во-вторых, такие шатры покрывали некоторые одновременные базилики Греции, Малой Азии и Сирии. В Греции—это базилика Дафнусион в Локриде, базилика на р. Илису близ Афин и Леонида в Лехайоне (около Коринфа), середины V в.[16] В Малой Азии—это Алахан-мона-

[16] Α. Ὀρλάνδος, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης, I, Ἀθῆναι, 1952, σ. 186 (даны реконструкции); *В. М. Полевой*, Искусство Греции, т. II, М., 1973, с. 46.

стырь и базилика в Корикосе (в южной части страны). В Сирии— базилика в эль-Бара и другие (см. ниже). Но, как и везде, легкий деревянный шатер мало что менял в общей планировке армянских храмов.

Но в следующем VI столетии в Армении появились такого рода удлиненные базилики уже с каменным куполом на барабане, возведенным над центральным компартиментом среднего нефа. Имеется в виду монументальная базилика в северной части Армении—в Одзуне[17], планировка которой очень близка к упомянутым базиликам V в. Но здесь средняя пара устоев значительно усилена; на них основан восьмигранный баран с тромпами, завершенный куполом. Это был большой шаг вперед в архитектурном развитии, который сделали армянские зодчие в середине VI в. (как достаточно убедительно датирует храм С. Х. Мнацаканян)[18]. С трех сторон храм окружали галереи. Таким образом, на основе старой (к VI в. ставшей уже архаичной) плановой базиликальной композиции создатели храма в Одзуне осуществили новую архитектурную концепцию—купольную: деревянный купол был заменен каменным, что вполне соответствовало архитектурному прогрессу всей средневековой архитектуры.

Все названные раннесредневековые базилики Армении сродни однонефным храмам, о которых шла речь. Подобно им, базилики крайне схематичны и замкнуты, также тесны и полутемны. Архитектура их также была как бы призвана изолировать молящихся от внешнего мира. Пропорции этих базилик приземисты, архитектурные массы их большей частью слиты в единый массив под общей кровлей. Таковы и многие одновременные базилики Грузии, сохранившиеся преимущественно в Кахетии, менее пострадавшей от арабского нашествия (укороченные базилики V в. в Дзвели Шуамта, монастыре Цхра-каре ок. Телава, церковь Гвтэзба, Горис-Джвари и др., и более удлиненные—в Кацаретис-Самеба, конца V—начала VI вв., в Наткаре, VI в., в Кондоли, Вазисубани[19], а в области Картли—в Урбниси). (рис. 5 в). От подобных армянских базилик, помимо строительной техники, их отличает лишь то, что средний неф немного возвышается над боковыми.

Только храм в Одзуне с его куполом, возвышающимся над зданием и акцентирующим центр богослужения, выделяется на этом фоне, но и в нем аскетичность архитектурных форм доминирует. И все же купольная базилика в Одзуне стоит как бы на

---

[17] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 100.

[18] *С. Х. Мнацаканян*, ук. соч., ИФЖ, 1978, 1, с. 234.

[19] *Г. Н. Чубинашвили*, Архитектура Кахетии, т. I, Тбилиси, 1956: укороченные базилики—с. 38—54, 71—79, 86—94; удлиненные—с. 56—70, 79—83.

пороге нового этапа развития армянского зодчества, свойственного и архитектуре других стран—этапа купольной архитектуры.

Однако собственно базиликальная тема в V в. в Армении еще не была исчерпана. Новое слово в этом отношении было сказано строителями выдающейся по своим художественным особенностям Ереруйкской базилики (рис. 6). Здание следует старой схеме

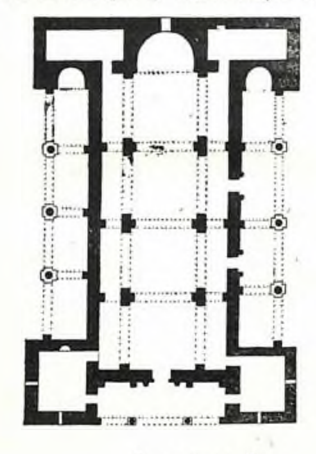


Рис. 6

трехнефной базилики с Т-образными устоями, но вместе с тем имеет и кардинальные отличия: во-первых, оно намного крупнее их (кроме Двинской), во-вторых, средний неф выступал над боковыми и был, вероятно, вверху прорезан окнами. Интерьер храма

был, благодаря этому, значительно светлее, чем в старых базиликах, что придавало ему совершенно иной облик. На фасадах появился и декор, а у входов с южной стороны—портики. Эти особенности показывают, что старые базилики Армении типа Касахской или Аштаракской зодчих Ереруйка уже перестали удовлетворять: как видно, замкнутые, лишенные внешнего эффекта, словно придавленные храмы, овеянные мистическим полумраком, уже не отвечали новым требованиям. Ереруйкская базилика была намного светлее и торжественнее[20]. Это существенно изменило весь художественный облик базилики, а вместе с тем и идейное содержание храма.

Вслед затем наступил новый и самый блестящий этап в развитии армянского, как и грузинского, зодчества—этап купольной архитектуры, вполне соответствующий тому новому этапу, в который вступило зодчество других средневековых стран—и в Византии (константинопольская архитектурная школа), и в Малой Азии, и в Сирии, и в Месопотамии, и в Палестине. Базилика как форма культового здания всюду (кроме Сирии, о чем см. ниже) отходила в прошлое. Процесс этот везде имел одинаковую направленность, одно и то же содержание, хотя формы проявления были различны. Определяющей здесь была закономерность развития, сказывавшаяся повсеместно.

Чтобы понять эти разительные перемены, надо обратиться к их идейным предпосылкам, определившим новые течения в средневековом храмовом зодчестве, которые ясно обозначились еще в V и вполне оформились в VI вв. Они явились выражением новых тенденций в господствующей христианской идеологии, направленных в конечном счете на усиление влияния церкви. Средством служили художественные формы монументальной культовой архитектуры.

В VI в., как известно, менялась литургия, олицетворившая основные идеи восточно-христианского мировоззрения: каждый обряд и, соответственно, связанные с ним части храма, приобретали аллегорический и символический смысл. Храм стали тракто-

---

[20] Конечно, строители Ереруйкской базилики испытали на себе определенное влияние современной им архитектуры Сирии (см.: *A. Khatchatrian*, op. cit., p. 92—97; *А. Л. Якобсон*, Армения и Сирия. Архитектурные сопоставления. ВВ, 37, с. 192—206), что вполне понятно, имея в виду тесные связи армянской церкви с сирийской и культурное общение. Но надо признать, что сирийские источники были в Армении основательно переработаны; более или менее полных аналогий Ереруйкская базилика в Сирии не находит.

вать как вселенную, как космос[21]. Средоточием храма должен был стать небесный свод, воплощенный в куполе, который приобрел значение великого символа. Эта идейная концепция начала складываться еще в IV в. О храме как воплощении мироздания («объемлющем всю вселенную») писал еще в начале этого столетия Евсевий Памфил, затем Феофил и Василий Великий. Все они ассоциировали свои идеи с купольным сводом. Тогда же начала складываться и символика храма. Так был проложен путь к возрождению купола—еще античной формы (напомним римский Пантеон, I в. н. э.). Но поначалу куполом перекрывали лишь небольшие центрические здания—мартирии и баптистерии: церковь еще не была в то время подготовлена к реализации концепций своих идеологов, шедших впереди своего времени, а зодчие еще не нашли адекватных этим идеям форм. Это произошло только в VI в., когда купол начали переносить и в архитектуру больших храмов. Со всей наглядностью об этом говорится в сирийском гимне, посвященном храму в Эдессе (написан в VI в.). В гимне говорится о том, что его (храм) «венчает небо, как море (окружает мир)», «его кровля простерта наподобие неба, без колонн, завершенная сводом и замкнутая...» Далее «возвышенный свод» еще раз сравнивается с «небесами небес»; «широкие и прекрасные арки (храма) представляют четыре стороны мира», а три стороны храма, занятые хорами, трактуются как Святая Троица—основа христианской догмы[22]. Купол теперь мыслился как центр храма. Литургическое действо перенесли из восточной его части (в конце удлиненного нефа), где находился алтарь, в его среднюю часть, под купол, выражающий свод небесный. Человек в таком храме чувствовал себя уже иначе, чем в базилике. Купол храма как бы возносился над ним и вдохновлял его. Каменный (или кирпичный) свод возбуждал у средневекового человека ощущение чуда, чего-то непостижимого (именно так его воспринимали современники)[23], порождая преклонение перед ним. Купол, несомненно, подавлял его и тем самым укреплял веру в божественное. Ощущение это усиливало обращенная к молящимся литургия с ее символикой—богослужение, совершавшееся под куполом—сим-

[21] «Сочинения Евсевия Памфила», т. 1. Церковная История. СПб., 1848, с. 563—574 (о церкви в Тире); «Сочинения древних христианских апологетов», М., 1867, с. 199—200; «Творения Василия Великого», I, СПб., 1911, с. 10; *А. И. Комеч*, Символика архитектурных форм в раннем христианстве. В кн.: «Искусство Западной Европы и Византии», М., 1978, с. 220.

[22] *A. Dupont-Sommer*, Une hymne syriaque sur le cathedrale d'Edesse.— Cahiers Archéologiques, II, 1947, p. 30—31.

[23] Procopii De aedificiis, I, 1(50); русский пер.: ВДИ, 1939, 4, с. 210.

волическим небесным балдахином, где находился амвон откуда произносились проповеди.

Правда, идея купола как символа небесного свода, была, вероятно, унаследована от античности—эта идея, очевидно, лежала в основе и римского Пантеона (I в. н. э.)[24], но только в средние века она получила универсальное значение. Создание купольной архитектуры было своего рода отрешением от реальной действительности, уходом в мир отвлеченных христианских аллегорий, уводящих человека из окружающего мира в мир образов неземных и непостижимых[25]. Такова сокровенная природа средневекового купольного храма, рождавшегося в VI столетии.

Благодаря куполу начала меняться и вся плановая и пространственная композиция храма—соответственно его новому смысловому содержанию: храм под небесным сводом неизбежно приобретал центрический характер. Базилика уже переставала удовлетворять, ибо была неспособна архитектурно выразить новые идеи христианской космогонии и вновь выработанную символику богослужения. Художественные возможности базилики были для этого совершенно недостаточны.

Неменьшее значение имела и другая сторона дела: монументальная архитектура призвана была теперь не только пропагандировать и насаждать христианство, но и утверждать и возвеличивать высшую, данную от бога власть императора, а вместе с ней власть и авторитет церкви—посредницы между богом и землей. Отсюда проистекала одна из коренных задач, стоявших перед зодчими—создавать храмы, доступные возможно бо́льшему количеству людей, храмы, наиболее вместительные, рассчитанные *на всех*. Вместе с тем, слушание и лицезрение литургии в этих храмах должно было быть наиболее доступно массе молящихся. Планировка базилики и в этом отношении не отражала новое социальное содержание архитектуры.

Однако архитектурные перемены наступили не сразу. Промежуточным звеном в развитии явилось сочетание, своего рода симбиоз базилики и купольного сооружения в виде купольной

---

[24] *С. А. Кауфман*, О взаимосвязях ранневизантийских сводчатых покрытий с позднеримскими. ВВ, XX, 1961, с. 192.

[25] Конечно, этот отход от реального, которого требовала церковь, проявился не только в архитектуре, но и во всех других сферах искусства того времени—в декоре интерьера храма, его мозаичных полах и настенных мозаиках, как и в монументальной пластике (капителях, фризах и пр.), особенно в центрально-византийских областях (об этом см.: *А. Л. Якобсон*, Античные традиции в культуре раннесредневековых городов Таврики. В кн.: «Античный город», М., 1963, с. 187—189).

базилики. Формирование этого нового принципа композиции происходило опять-таки *везде*—и в византийской столице, и в Малой Азии, и в Сирии, и в Закавказье, но всюду—в различных формах и, следовательно, везде вполне независимо, следуя одним и тем же велениям времени.

В византийской столице купольной базиликой явился храм Ирины, 532 г., еще немного удлиненный, с широким средним нефом и с доминирующим во внутреннем пространстве куполом, который приблизили к средней части храма и окна которого хорошо освещали широкое подкупольное пространство, где происходило богослужение. Оно должно было быть максимально доступно глазу и слуху стоявших в боковых нефах, а потому и было отделено от них очень широким проемом в виде пятиколонных аркад. Все это—черты новой архитектуры. Однако общие пропорции храма Ирины были еще придавлены, вертикальная ось композиции была вследствие этого ослаблена. Стены, прорезанные четырьмя рядами окон, еще очень массивны.

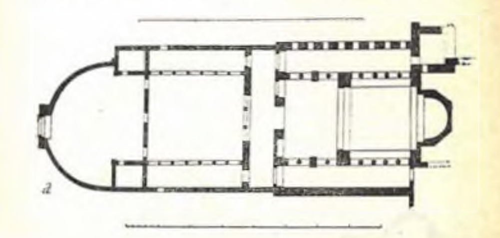
Значительно сложнее, по-видимому, композиция столичного храма Апостолов (540—550 гг.) в виде равностороннего креста, ветви которого завершались куполами. Аналогичен был громадный храм Иоанна в Эфесе, законченный в 565 г.[26]

В VI в. композиция купольной базилики формировалась и в Малой Азии. Для этого воспользовались формой крестообразного здания с куполом над средокрестьем (таковы обычные здесь в V в. мартирии и крещальни), но зодчие расширили ветви креста и удлинили западную. Базилика была тем самым как бы скреоси вертикальной. При этом было умножено число окон и, тем самым, намного усилена освещенность храмов, что изменило весь ствие, намного усилена освещенность храмов, что изменило весь их интерьер, а фасады получили определенную разработку. Выразительные примеры дают храмы Ликаонии (в районе Карадага, недалеко от Бинбирккилисе)—Сиврихисар и Чукуркент[27]. Купольной базиликой является и монументальный храм в Мериамлике—

[26] *Н. Н. Брунов*, Византийская архитектура. В кн.: Всеобщая история архитектуры (сокр. цит. ВИА), т. 3, М., 1966, с. 57; *R. Krautheimer*, op. cit., p. 175—176. Генезис этой величественной композиции некоторые исследователи связывают с Ближним Востоком. Имеют в виду храм Пророков и Апостолов в Герасе (Палестина), 465 г. (см. например, *R. Krautheimer*, op. cit., p. 117), но этот источник мог явиться для византийских зодчих лишь импульсом для их собственных архитектурных поисков.

[27] *W. M. Ramsay and G. Bell*, op. cit., p. 300—310, 376—389, fig. 311—315; *R. Krautheimer*, op. cit., p. 123—124.

святилище св. Феклы (в Киликии), построенный в 470-ых гг., с тремя короткими нефами и широким каменным куполом, но помещенным еще не в центре здания, а примыкавшим к апсиде (рис. 7а)[28]. В Сирии, Палестине и Месопотамии наряду с обычными базиликами в V в. появились и базилики с деревянным куполом-шатром, как



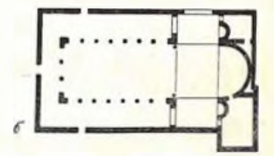


Рис. 7

в некоторых базиликах Греции (см. выше). Таковы церковь Апостолов и Пророков 464—465 гг. в Герасе (Палестина), где деревянный купол водружен над средокрестьем двух перпендикулярно

---

[28] *E. Herzfeld, S. Guyer.* Meriamlik und Korykos (=Monumenta Asiae Minoris Antiqua, II), 1930, S. 46—74; *R. Krautheimer*, op. cit., p. 177. *Н. Н. Брунов*, ук. соч., ВИА, 3, с. 63.

пересекающихся трехнефных базилик[29]. К VI в. относится базилика в эль-Бара (в Северной Сирии) с трансептом, на пересечении с которым образован квадрат, выделенный усиленными устоями и завершавшийся, вероятно, также деревянным куполом (рис. 7б)[30]. В Закавказье купольная базилика представлена упомянутым храмом в Одзуне, но, как говорилось, возможно, что деревянные купола появились здесь и до того.

Как видим, закономерность развития зодчества и на этом промежуточном этапе сказывается очень определенно: формы везде были различны, но все они подчинялись общим тенденциям и направлению архитектурного процесса.

Вслед затем наступил подлинный расцвет купольной и в полном смысле центрической архитектуры.

В византийской столице новые архитектурно-композиционные идеи были воплощены в храме Сергия и Вакха, построенном около

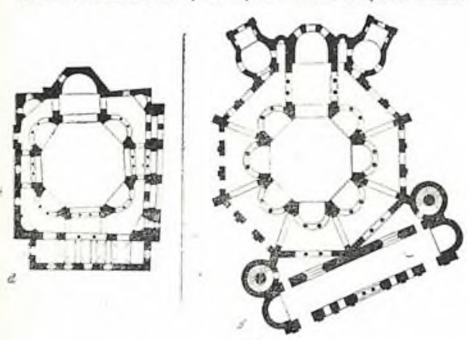


Рис. 8

[29] *J. W. Crowfoot*, The christian Churches.—см. Gerasa. City of the Decapolis. Ed. C. Kraeling. New-Haven, 1938, p. 256—260.

[30] *G. Tchalenko*, op. cit., II, 1955, pl. XII, 4. Может быть, такое же перекрытие имела и базилика № 1 в Боере (*H. C. Butler*, Early Churches in Syria..., p. 119, ill. 117).

527 г. (рис. 8а)[31]. Это широкий восьмигранник, вписанный в куб, перекрытый граным куполом. Восемь устоев поочередно соединяются прямыми и полукруглыми (в виде колонных экседр) аркадами; их окружает обход. Возникает то ритмичное чередование ажурных простенков и массивных устоев, которое затем было блестяще развито в константинопольской Софии, непосредственным предшественником которой ц. Сергия и Вакха и является. В ней еще много архаичных черт—наличие архитравного перекрытия в экседрах, отсутствие барабана, что принизило внутреннее пространство и ослабило вертикальную ось композиции. Зато интерьер сверкал сплошной позолотой мозаик, цветным мрамором колонн, артистичной резьбой капителей и фризов. А снаружи несколько расплывшийся и придавленный массив вообще мало выделялся и не был разработан[32].

В Константинополе этот процесс завершил храм Софии (532—537 гг.), в котором архитектурная концепция центрического купольного здания с обходом и экседрами, выраженная в ц. Сергия и Вакха еще в сжатом виде и небольшом масштабе, получила небывалое и невиданное для того времени развитие в масштабе гигантском (ширина здания 70 м, длина 75 м, высота, включая купол, 62 м). Храм Софии достаточно хорошо известен и нет надобности подробно останавливаться на нем[33]. Отметим лишь некоторые особенности, важные для нашей темы.

Наиболее примечательной особенностью храма является система обширных высоких экседр, примыкающих к подкупольному объему. В каждую из них как бы включаются по три меньших экседры. Они создают сложный ритм следующих друг за другом и чередующихся прямых и дугообразных (в экседрах) колоннад, порождающих градацию ступенчато поднимающихся масс и

---

[31] *R. Krautheimer*. op. cit., p. 161—164; *Н. И. Брунов*. Очерки..., II, с. 451—452; он же, указ. соч., ВИА, 3, с. 34—37.

[32] Не исключено, что при создании этого храма на зодчих оказала влияние архитектура Сирии, в связи с чем приводят ц. в Эзре, 510—515 гг. Но византийские строители полностью переработали возможные источники, значительно обогатив и усложнив ритм внутреннего пространства храма, что придало ему живость и динамичность.

[33] Литература о Софии Константинопольской огромна. См.: *R. Krautheimer*, op. cit., pp. 153—160 (западноевропейская литература указана на с. 336). В русской литературе наиболее глубокий анализ Софии дал *Н. И. Брунов* (ук. соч., ВИА, 3, с. 42—54); см. также: *А. И. Комеч*, Особенности пространственной композиции Софийского собора в Константинополе. ВВ, 34, 1973, с. 157—189.

динамичность всей композиции, что отметил и современник постройки Прокопий[34].

Другой особенностью храма являются боковые части верхнего яруса, которые занимают широкие и просторные хоры дворцового характера, расчлененные колоннами и выступами стен на отдельные компартименты.

Далее, важной особенностью здания является система каркаса, при которой стены являются лишь относительно тонкими простенками между устоями, притом простенками почти ажурными: боковые части храма в обоих ярусах отделены от основного пространства колоннадами, а наружные стены вверху над галереями прорезаны тремя рядами широких окон. Колоннады эти, словно прозрачные стены, связывают и объединяют все части храма в единый архитектурный организм.

Наконец, София блистала убранством своего интерьера—внизу облицовками цветного мрамора, а вверху (в куполе, полукуполах экседр и в арках)—золотой и орнаментальной мозаикой, богатейшей резьбой капителей, фризов и амвона.

Массивные непроницаемые стены храмов первого этапа, изолировавшие интерьер, скупо освещенный, сменились тонкими перегородками с множеством окон. Обилие света вместе с ярким и блестящим декором придали увенчанному куполом интерьеру небывалую торжественность. Усиление освещенности храма на новом этапе развития раннесредневековой архитектуры вообще приобрело особое значение не только в константинопольской Софии, но и во всех присредиземноморских странах, как и в Закавказье. Свет стал могучим средством идейного и эмоционально-эстетического воздействия на молящихся, ибо он являлся, по мысли идеологов христианства, символом Истины[35]. Щедрая освещенность создавала в храме атмосферу приподнятости и праздничности.

Теми же чертами отмечено другое выдающееся произведение византийских зодчих—храм Сан Витале, построенный по повелению Юстиниана I в столице византийской Италии—в Равенне—

[34] Procopii De aedificiis, I, 2 (русский пер.: ВДИ, 1939, 4, с. 210).

[35] *В. Н. Лазарев*, История византийской живописи, I, М., 1947, с. 18. Этого, по-видимому, не учел американский историк архитектуры Ю. Клейнбауэр, утверждающий, что для всего раннесредневекового зодчества Армении—на всем его протяжении (V—VII вв.)—одинаково характерны узкие немногочисленные окна и, следовательно, тусклость и слабость освещения интерьера (см.: *Ю. Клейнбауэр*. Традиции и новаторство в проектировании Звартноца. [Доклад] на II международном симпозиуме по армянскому искусству. Ереван, 1978, с. 5—6).

и оконченный в 547 г. (рис. 86) Храм по композиции близок к ц. Сергия и Вакха, но значительно более выразителен. Облегченный купол (сложенный из колец керамических сосудов) поставлен на барабан, что усилило вертикальную ось здания: храм приобрел стройность и легкость пропорций. Динамика внутреннего пространства здесь еще острее ощущается, чем в предшествующей византийской архитектуре. Одухотворенности интерьера способствует блестящий декор с его знаменитыми мозаиками. Суровым контрастом выглядит храм снаружи—монолитный, словно застывший кирпичный массив.

Те же явления, но в иных архитектурных формах наблюдаются и в Малой Азии. Прежде всего надо сказать о храме в Эдессе, VI в. (в восточной части Малой Азии), не сохранившемся, но описанном в упомянутом сирийском гимне. Судя по этому описанию, храм имел купол в центре и композицию вполне центричную.

Очень показателен и важен уцелевший в основном замечательный храм в Алахан-монастыре (Ходжа-калеси) (в Киликии)[26]. Это еще купольная базилика и даже не с каменным, а деревянным куполом (шатром), но всем своим существом здание принадлежит уже новому этапу раннесредневековой архитектуры. Храм большой (длина без нартекса 22,5 м) с полукруглой апсидой (не выступающей наружу) и двойным по ширине средним нефом. Здесь деревянный купол несколько продолговатый, продвинут в среднюю часть храма, от которой боковые нефы отделены широкой тройной аркадой (чтобы сделать более доступным лицезрение богослужения, как это делалось в то время повсюду— в Константинополе, Фессалониках, в Эфесе и других местах). Второй ярус здания занимали хоры. Снаружи храм венчал продолговатый подкупольный массив (ср. кубические основания куполов V в.—Текорского храма в Армении и мавзолея Галлы Плацидии в Равенне).

В отличие от архитектуры первого этапа, храм Алахан-монастырь был щедро освещен широкими окнами. Средняя часть верхнего яруса (на южном фасаде) прорезана цепочкой из четырех широких окон, а нижний ярус—двойными окнами. На западном фасаде всю среднюю часть его верхнего яруса занимает сплошное широкое двойное окно, выделяющееся на фоне глади стены боковых частей фасада. Это обильное освещение интерьера через множество окон, расположенных в строгом ритме, чередуясь с гладью стен (оттеняющих эти элементы фасада), как и в других

---

[26] *R. Krautheimer*, op. cit., p. 177–179, note-p. 339; Dumbarton Oaks Papers N 11, 1957, p. 228 ff., *Н. И. Брунов*, ук. соч., ВИА, 3, с. 12.

храмах того времени, стало, как было сказано, характерной чертой нового этапа раннесредневековой архитектуры, наступившего и в Малой Азии. Наконец, нельзя не отметить и богатый декор здания—резьбу наличников входа, а внутри—коринфские капители, декоративные колонки тромпов (в основании шатра), придающие торжественность интерьеру.

Тот же этап архитектурного развития и, опять-таки, одновременно (в конце V и в VI вв.), ярко проявился в Сирии. Общественные (культовые) здания раннесредневековой Сирии—это преимущественно трехнефные базилики, которые в большом количестве строили в IV, особенно в V и VI вв.—в городах и множившихся монастырях[37]. Базилики эти имели деревянное стропильное перекрытие, нередко нартекс, с пастофориями по сторонам апсиды, иногда башнеобразными; они отвечают двум башням с западной стороны, фланкирующим вход в храм, выделяя его[38]. Башни эти заключают в себе и лестницу на хоры, занимающие второй ярус боковых нефов. Средний неф сирийских базилик более или менее возвышается над боковыми и в верхней части прорезан окнами. Таков общий тип хорошо известных сирийских базилик.

Но ясно прослеживаются их последовательные изменения. В более ранних базиликах—IV и V вв.—нефы разделяются аркадами на часто поставленных колоннах (пример—базилика в Серджилле—рис. 9а). Это были здания как бы промежуточного этапа развития, отразившего огромный размах храмостроительства. Они представлены многочисленными базиликами, а некоторые выделялись исключительными размерами, например, базилика в эль-Бара с 18 парами колонн, общей длиной (без атриума)—61 м, а шириной 28 м[39]. Во второй половине V в. появились упомянутые храмы с деревянным куполом-шатром (ц. Апостолов и Пророков, 464—465 гг., в Герасе (Палестине); строили их и в VI в. (другая базилика в эль-Бара). В VI же веке такие шатры использовались и в перекрытии громадных тетраконхов—кафедрала в Босре, 512—513 гг., и гробничной церкви в Русафе (Сергиополисе) в Северной Месопотамии, около 553 г., но о них будет сказано ниже.

---

[37] См. обобщающие работы: *C. Butler.* Early Churches in Syria..., 1929. *R. Krautheimer*, op. cit., p. 105—120; 214—217; *G. Tchalenko*, op. cit., vol. I, II, 1953, 1955; *Н. Н. Брунов*. ук. соч., ВИА, 3, с. 65—68.

[38] Башни эти обычны в сирийских виллах римского времени: очевидно, оттуда они и были заимствованы культовой архитектурой.

[39] *G. Tchalenko*, op. cit., I, p. 330; II, pl. XII, I, CCXII.

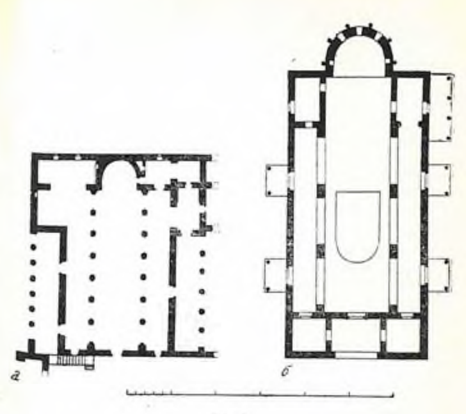


Рис. 9

А затем, в конце V в., и здесь, в Сирии, базилика претерпела существенные изменения: нефы стали разделять вместо колонн широко расставленными массивными столбами со столь же широко шагающими арками. Примерами таких храмов могут служить базилики Кальб-лузе конца V в. (рис. 9б), Рувеħа VI в., Керратин 504/505 гг.[40] Замена колонн столбами значительно расширила кругозор тех, кто созерцал богослужение из боковых нефов (средний неф был недоступен народу): ведь литургия теперь совершалась не перед апсидой, она переместилась в центральную часть храма (где находился монументальный амвон и так называемая экседра) и таким образом стала доступнее глазу и слуху молящихся. Благодаря широким аркам, нефы как бы

[40] *H. C. Butler*, Early Churches... 1929, p. 190; *G. Tchalenko*, op. cit., II, pl. XI, 2; *H. C. Butler*. Architecture and other Arts, 1903, p. 225—228; *H. C. Butler*. Syria. Publicacions..., 2, p. 73.

сливались; таким путем и здесь происходил процесс объединения внутреннего пространства—тот самый процесс, который происходил в архитектуре всех присредиземноморских стран, как и в Закавказье. Процесс этот, собственно, и определял архитектурный смысл купольного храма: все части здании располагались вокруг подкупольного объема, который доминировал и которому все они были подчинены. К той же цели шли и зодчие Сирии, но они нашли свое собственное решение архитектурной проблемы.

Изменения в структуре сирийских базилик—расширение проемов и слияние нефов—как бы укрупняли формы храма и придали ему бо́льшую величественность. Этому способствовало и усиление роли света, что было присуще всем архитектурам на новом этапе их развития. Группы многочисленных окон, ритмично размещенные, придавали новый облик фасадам, на глади стен которых они эффектно выделялись. Эти группы окон становились существенным элементом экстерьера храма. Их стали поэтому акцентировать, обводя наличниками, нередко соединенными и образующими непрерывную тягу, протянутую кругом здания, и огибающую окна (в Сирии такие фасады нередки), или ограничивались отдельными бровками (в Сирии, в Закавказье). Фасады храма получали благодаря этому определенную разработку. Возросла и роль декора как внутри храма (резьба фриза триумфальной арки, капителей, амвона и пр.), так и снаружи (специфические наличники окон, сложно профилактированные и наполненные богатейшей резьбой порталы). Декор в сирийской архитектуре VI в. приобрел особенное значение, стал средством усиления ее выразительности—торжественности и парадности, а тем самым и ее эмоционального воздействия. Это была как бы драгоценная оправа архитектуры на новом этапе ее развития.

Но Сирия прославилась и центрическими композициями—сначала с деревянным куполом-шатром, а затем и каменным. Композиция эта представлена в Сирии тремя обширными храмами, состоящими из ажурных (колонных) тетраконхов, обращенных к подкупольному объему и окруженных обходом. Композиция эта заключена в кубический или продолговатый массив. В основе своей такая структура исходит из античной композиции в виде круглого пространства с экседрами в углах, заключенного в круглый или прямоугольный массив, что было обычно для терм, как и для вилл и дворцов. Композиция эта перешла также в средние века—ее усвоили при строительстве купольных баптистериев, для которых термы давали все необходимые элементы. Такие баптистерии были обычно в V—VI вв., особенно на христиан-

ском Востоке[41]. В Сирии образец такой композиции дает церковь в Эзре, 515 г. В конце IV, в V и VI вв. на той же основе были созданы и более сложные композиции с четырьмя экседрами как на Западе (Сан-Лоренцо в Милане, около 370 г., Стоа Адриана в Афинах, Красная церковь в Перущице—в Болгарии, VI в.)[42], так и на Востоке (мартирий (?) в Селевкии, конца V в.)[43], где она также перешла и в VI столетие. Эту центрическую композицию воспроизводит величественный собор в Босре, построенный в 512—513 гг.[44] и гробничная церковь в Русафе (Сергиополисе) в Северной Месопотамии, построенная около 553 г.[45]

Собор в Босре заключен в кубический массив, а церковь в Русафе несколько удлинена (ширина 25, длина 31 м) и по планировке больше похожа на базилику, в которую включили тетраконх. Однако все эти здания—и в Милане, и в Афинах, и в Босре, и в Русафе—не имели достаточно надежных устоев в качестве основания каменного купола, да и стены их сравнительно тонки: они могли выдержать лишь деревянное покрытие—шатер.

Но уже около середины VI в. в Апамее на Оронте—крупном церковном и административном центре Северной Сирии—был воздвигнут монументальный кафедральный храм в виде тетраконха с ажурными колонными экседрами и с четырьмя очень массивными квадратными в плане устоями (5×5 м), указывающими на то, что здание было увенчано куполом (рис. 10а)[46]. Как и в Русафе, массив здания с трех сторон выступает широкими уплощенными полукружиями, но храм в Русафе немного удлинен, а здесь, как и в Босре, он равносторонний, что усилило центричность всего здания. Благодаря каменному (или кирпичному?) куполу композиция тетраконха в Апамее выглядела значительно совершеннее, чем ее предшественники. Это был большой шаг вперед в зодчестве христианского востока, где возведение такого огромного купольного храма (он наибольший среди всех названных тетраконхов) было значительным событием—рождалась но-

---

41 *A. Khatchatrian*. Les baptistères paléochretiennes. Paris, 1962, passim.

42 *R. Krautheimer*, op. cit., p. 55—57, 92, 328 (note 43); *Д Понайотова*. Червената църква при Перущица. София, 1956

43 *R. Krautheimer*, op. cit., p. 105—106, fig. 39; ширина здания—37 м.

44 Ibid., p. 106, 166—167; *Н. Н. Брунов*, ук. соч., ВИА, 3, с. 73.

45 *H. Spanner*, *S. Guyer*, op. cit., S. 35—38, 56—62.

46 Храм был раскопан в 1970—1971 гг. См.: *W. E. Kleinbauer*, The Origin and Functions of the Aisled Tetraconch Churches in Syria and Mesopotamia.—Dumbarton Oaks Papers, N. 27, 1973, p. 98—101.

ная архитектура раннего средневековья (ее второй этап)[47]. Архитектурную концепцию тетраконха, увенчанного каменным куполом, смогли повторить, но в еще более совершенном виде армянские зодчие (см. ниже).

В этих сирийских тетраконхах ажурными были не только экседры внутреннего тетраконха, но и все здания с его тонкими стенами и группами широких окон. Внутреннее пространство

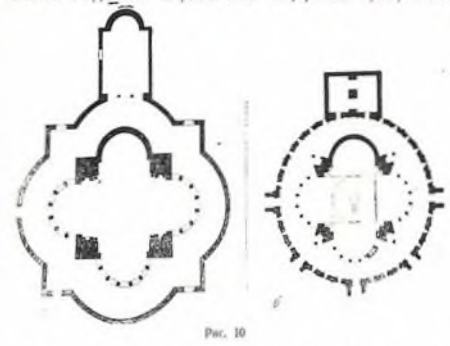


Рис. 10

храмов уже перестало быть замкнутым, мрачным и глухим, каким оно было на предшествующих этапах развития. Интерьер был пронизан светом, ставшим активным фактором в воздействии архитектуры на верующих. Насыщенное светом внутреннее пространство заключено в тонкую, прорезанную многочисленными окнами оболочку, заполняющую интервалы между угловыми частя-

[47] Говоря о центрических композициях в Сирии, мы не касаемся знаменитого комплекса в Северной Сирии—мартирия Симеона Столпника (Калат-Семан), возведенного в конце V в. (476—490 гг.). Комплекс состоит из четырех больших базилик, крестообразно сходящихся к центральному октогону, являющемуся атриумом для всех четырех базилик. В целом они образуют центрическую структуру, но сами по себе обычны для Сирии и не вносят ничего принципиально нового.

ми здания. В этих храмах, таким образом, выражен тот самый принцип, которому следовали и зодчие константинопольской Софии, и столичного храма Ирины, и базилик Греции и Фессалоник, и храмов VI в. в Малой Азии (в Мериамлике, Алахан-монастыре и др.), и одновременных базилик Сирии. Эти качества тетраконхов изменили всю архитектурную природу храмов, наиболее полно воплотивших новый этап развития монументальной архитектуры со свойственной ей новой социальной и художественной природой. Это еще раз убеждает, сколь активно и здесь, в Сирии, проявлила себя закономерность в архитектурном процессе.

В полной мере сказанное относится и к Закавказью—к зодчеству Армении и Грузии, где новый этап архитектуры с его центрической системой композиции был особенно плодотворным. Зодчие Армении и Грузии нашли собственный путь прогресса, хотя и в рамках той общности, которая была свойственна всей средневековой архитектуре. Закономерность развития в полной мере проявилась и здесь. О силе творческой активности армянских зодчих (остановимся сначала на их деятельности) говорит тот факт, что на протяжении сравнительно короткого периода времени—с конца VI в. (после персидско-византийских войн) и в течение VII в. они создали поразительно разнообразные архитектурные композиции купольных храмов, то есть зданий центрических, начиная с кафедрального собора Вагаршапата с 4-мя сильно выступающими экседрами[48]. Однако в общей композиции здания подкупольный объем (первоначально перекрытый деревянным куполом) еще не доминировал и занимал подчиненное место. Но в дальнейшем ясно сказалось стремление к объединению внутреннего пространства храма и усилению его центральной части.

Одна из ранних таких композиций явилась результатом скрещения старой базилики с центрально-купольной системой, что выразилось не только в надстройке купола (Текорский храм V в., перестроенный в V и в VI в.)[49], но и в формировании новой композиции, в которой в базиликальную основу был введен крестовокупольный элемент (с куполом на восьмигранном барабане с тромпами в углах). Новая композиция получила в VII в. широкое

[48] *А. А. Саинян*, ук. соч. Труды XXV конгресса востоковедов, III, с. 568—578.

[49] *Т. Тораманян*. Материалы по истории армянской архитектуры (на арм. яз.), I, Ереван, 1942, с. 185—220; II, 1948, с. 66—71, 148—156; *А. А. Саинян*, Архитектура Касахской базилики, 1955, с. 87—91; *Н. М. Токарский*, ук. соч., ИФЖ 1978, 1, с. 230 сл (он считает, что Текорская базилика была перестроена в купольную в V в., но это само по себе возможное предположение пока нуждается в обосновании).

распространение. Она специфична для Армении и для архитектуры других стран не характерна. К таким зданиям относится целая группа центрально-купольных четырехстолпных храмов—храм в Багаване (631—639 гг.), ц. Гаяне в Вагаршапате (630 г.), в Мрене (Карской области) (623—640 гг.)[30] (рис. 11а, б).

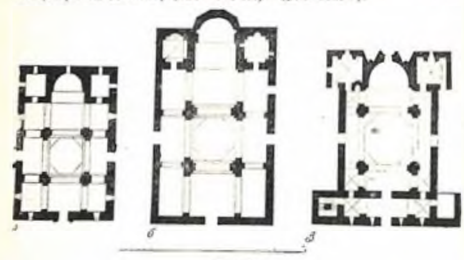


Рис. 11

Включение центрического (купольного) элемента в массив укороченных базилик изменил весь их облик: к куполу на высоком восьмигранном барабане, возвышающемся в центре архитектурного креста, обращены боковые ветви, выступающие на фасадах фронтонами. Угловые части—понижены, выделяя крестообразную основу здания. Таким путем был выработан сложный, но легко воспринимаемый ритм основных элементов здания, определенная градация их от более массивного низа к расчленённому верху, ясно передающая внутреннюю структуру храма. Особенно выделяется своими стройными пропорциями ц. Гаяне в Вагаршапате. В центре внимания строителей был интерьер с хорошо освещенным подкупольным объемом. Фасады оставались слабо разработанными: гладь стены, облицованной гладко тесаным камнем, старались не нарушать.

Одновременно появился своеобразный вариант той же композиции, опять-таки свойственный только Армении: южную и северную ветви крестовокупольной композиции дополнили экседрами,

[30] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 96—100; *А. Л. Якобсон*, Очерки по истории зодчества Армении V—XVII вв. Л., 1950, с. 39—42.

выступающими за пределы храма. Будучи расположенными против подкупольного объема, они расширяли смежное с ним пространство и может быть служили для размещения певчих (как позднее в церквах Болгарии, где такие боковые экседры назывались «певницами»), а вместе с тем частью воспринимали распор купола. Таков кафедральный храм в Двине, перестроенный из базилики в начале VII в. (между 608 и 628 гг.). Другой подобный храм — в с. Верхний Талин, построенный во второй половине VII в. и выделяющийся более выработанными пропорциями (рис. 12а).

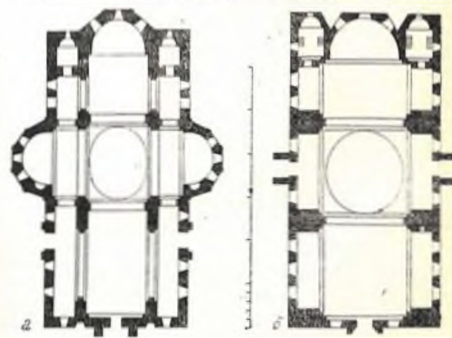


Рис. 12

Следующим шагом в объединении внутреннего пространства было расширение подкупольного объема (а вместе с ним и примыкающих к нему с западной и восточной стороны частей) и, соответственно, сужение боковых нефов, а затем и полное их слияние с основным пространством; при этом столбы соединили со смежными (южной и северной) стенами и превратили их в короткие, но широкие выступы стен, которые и явились опорой более широкого, чем при старой системе, купола. Подкупольный объем таким образом был значительно расширен и все внутреннее пространство храма сконцентрировалось вокруг него. Так в начале

VII в. (если не в VI в.) была создана специфическая, присущая только Армении композиция купольной залы (в Грузии она известна по более позднему памятнику). Базиликальная система здесь была полностью поглощена. Прекрасным образцом такой композиции является большой храм в Птгни близ Еревана, построенный, вероятно, в начале VII в.[51] Подкупольный объем с четырьмя 8-метровыми арками охватывает здание почти во всю его ширину. Внутреннее пространство легко обозримо, оно приобрело единство и ясность. Широкие и смело переброшенные арки сразу выделяют центральную часть храма, хорошо освещенную окнами барабана. Ясно ощущается устремленность ввысь масс здания. Еще более величаво и торжественно выглядит другой аналогичный храм—в Аруче (Талыше) (Аштаракского района), начатый постройкой, вероятно, в 667 или 668 г. (рис. 12б). У обоих храмов еще одна общая особенность, очень характерная для нового этапа архитектуры: стены их сравнительно тонки (опорой купола служили не они, а массивные пилоны). Они также прорезаны многочисленными окнами. Как и везде, проблема освещенности храма стала одной из важнейших в архитектуре второго этапа.

Одновременно в Армении и Грузии получила очень своеобразное развитие архитектурная тема тетраконха, но не ажурного (как в Босре и Апамее), хотя в основе его был положен тот же принцип объединенного внутреннего пространства. Первым звеном в этой линии можно назвать храм в Аване (близ Еревана) (конец VI или начало VII в.) с относительно широким куполом, к которому обращены четыре экседры (рис. 13а). Узкие промежуточные 3/4-ные ниши ведут в угловые круглые помещения. Эти ниши имели и конструктивное значение, погашая горизонтальный распор купола,[52] но несомненно и то, что они обогатили ритм интерьера и усилили в нем вертикаль, которая снаружи была выражена намного слабее.

Однако храм в Аване был только первым звеном в развитии этой композиции; в дальнейшем она получила блестящую разработку в целой серии храмов VII в., начиная с храма Рипсиме, оконченного в 618 г. (рис. 13б). Руины аналогичных храмов сохранились в Арамусе, Айгешате, Адиамане, почти полностью дошел до нас такой же храм в Сисиане, конца VII в.[53]

---

[51] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 105—107; *А. Л. Якобсон*, Очерки..., с. 45—49.

[52] *С. Х. Мнацаканян, К. Л. Оганесян, А. А. Саинян*, Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении. Ереван, 1978, с. 90, 94.

[53] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 120—128; *А. Л. Якобсон*, Очерки..., с. 20—24.

Не менее хорошо представлена та же композиция в Грузии — в очень выработанном по своей архитектуре храме Креста — Джвари на горе над Мцхетом, построенном между 626 и 642 гг. (рис. 13в), за которым последовала целая серия аналогичных храмов (в монастыре Дзвели Шуамта, Атенский Сион, созданный армян-

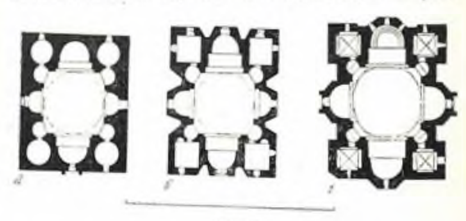


Рис. 13

ским зодчим Тодосом, в Мартвили)[54], что свидетельствует о тесном сотрудничестве армянских и грузинских зодчих в эпоху раннего средневековья. Но за пределами Закавказья эта своеобразная композиция неизвестна.

Однако простое сравнение всех этих храмов с храмом в Аване ясно показывает, сколь велика разница между ними, как далеко ушла вперед их архитектура. В храме Авана еще довлеет архитектурная масса с заключенными в нее небольшими пространственными ячейками-экседрами и 3/4-ными нишами, а в слабо расчлененном экстерьере еще господствует горизонталь. В храмах Рипсиме, Сисиане, как и в Джвари, наоборот, ощущается широкое пространство под широким куполом, сильное выражение получила вертикальная ось, и не только внутри, но и снаружи. Стены здания сравнительно тонки и, к тому же, снаружи облегчены глубокими нишами, резко и четко выделяющими внутренние экседры и подчеркивающими вертикаль всей композиции. Архитектура Авана — еще только на пороге второго этапа развития и в этом отношении сродни храму в Одзуне. Храм Рипсиме и ему подоб-

[54] *Г. Н. Чубинашвили*, Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948. О дате Джвари см.: *П. М. Мурадян*, Армянская надпись храма Джвари. ВОН, 1968, 2, с. 71—72.

ные—это уже расцвет купольной архитектуры раннего средневековья, победа новых архитектурных принципов, это архитектура нового этапа развития, притом в формах глубоко своеобразных и специфичных.

Но на этом процесс не остановился. Одновременно с храмами Рипсиме и ему подобными та же архитектурная тема тетраконха получила в Армении и другие композиционные решения, в которых объединение внутреннего пространства под широким куполом выражено еще полнее. Такова группа храмов VII в., очень вместительных, в которых четыре экседры вынесены за пределы основного куба здания. К этой группе относятся большие храмы—в Багаране (на р. Ахурян), 624—631 гг. (обширный купол, диаметром 11.3 м, потребовал здесь дополнительных устоев), в Мастаре, около середины VII в. (но уже без внутренних устоев), аналогичный храм в Артике, второй половины VII в. (с лестницей на хоры в толще северной экседры)[55]. Принцип центричности во всех этих зданиях с господствующим в их композициях куполом на широком барабане проведен последовательно и полностью.

Наконец, композиция тетраконха получила новый импульс благодаря сочетанию с ротондой. С исключительной силой и яркостью принцип круглого архитектурного пространства с тетраконхом внутри был воплощен в гениальном творении армянского зодчества—храме Бдящих Сил (Звартноце)—мартирии Григория Просветителя, построенном между 641 или 648 и 661 г. армянским католикосом Нерсесом III Строителем, близ Вагаршапата, куда Нерсес перенес из Двина свою резиденцию[56] (рис. 10б).

Громадное здание Звартноца состоит из трех ярусов: нижнего цилиндрического, заключающего в себе четыре экседры с обходом; второго, повторяющего четырехлопастный план нижнего (как его убедительно реконструирует С. Х. Мнацаканян) и третьего—также цилиндрического. Все здание было устремлено ввысь. Внутри высоко поднятые экседры влекли глаз зрителя кверху—к огромным конхам, которые объединяли интерьер в единый пространственный объем, увенчанный полусферой купола на барабане. Массы здания приобретали пирамидальность, достигнутую путем повторения основной композиционной темы—полукружий, пронизывающих храм снизу доверху. Все его членения—внешние и внутренние—подчеркивали вертикальную ось здания. Ритму его объемов соответствовала градация освещенности, усиливавшейся

[55] *Н. М. Токарский*, ук. соч., с. 115—120; *А. Л. Якобсон*, Очерки..., с. 25—27.

[56] *С. Х. Мнацаканян*, Звартноц. Памятник армянского зодчества VII в., М., 1971.

по мере перехода от нижней массивной части к более легкому верху, что несомненно усиливало также ощущение вертикали всей композиции.

Халкидонитская ориентация и грекофильство католикоса Нерсеса вполне объясняют тот факт, что для задуманного мартирия его зодчие обратились к монументальным зданиям—тетраконхам Сирии, среди которых выделялся храм с массивными устоями в Апамее, увенчанный, очевидно, каменным куполом (см. о нем выше). Но зодчие Звартноца намного ушли вперед. Во-первых, они значительно усовершенствовали конструкцию тетраконха, что дало им возможность облегчить устои и при общем уменьшении размера здания (так, ширина кафедрала в Апамее—50 м, Звартноца—около 40 м) сохранить почти тот же диаметр купола (в Апамее—12 м, в Звартноце—11,5 м). Во-вторых, наружная круглая композиция Звартноца приведена в полное соответствие с внутренней (в сирийских храмах этого рода наружные прямоугольные очертания противоречили внутренней центрической структуре). Благодаря этому композиция Звартноца приобрела художественную цельность и законченность, которые еще недоставали сирийским тетраконхам VI в. Наконец, в-третьих, Звартноц не был повторением монументальных тетраконхов Сирии и всем своим обликом был специфичен именно для армянского зодчества VII в., хотя основная концепция здания закономерно следовала общим тенденциям и направлениям развития раннесредневековой архитектуры. Это был апофеоз развития армянской архитектурной классики—архитектуры ее нового этапа, памятник закономерного процесса ее развития.

Своеобразным дериватом прославленной композиции Звартноца с четырьмя экседрами явились небольшие строго центрические храмы с цепочкой экседр, окружающих широкий купол и заключенных в граный массив с многогранным барабаном над ним. Снаружи такие здания расчленены остро врезанными нишами, выделяющими внутренние экседры и кладущие глубокие тени на его фасад. Может быть, такая композиция и восходит к античным источникам (вспомним ротонду—так называемая Минерва Медика в Риме, III в.), как и та же тема, лежащая в основе византийского храма VI в. Сан Витале в Равенне. Но, непосредственно, армянские зодчие скорее всего исходили из своих собственных художественных предшественников, используя их основную архитектурную тему экседр, варьируя и осложняя их ритм. Это был один из аспектов той же архитектурной темы, иначе говоря, той же центрической концепции, рожденной на новом этапе всеобщего архитектурного развития.

Те же архитектурные темы и композиции мы видим и в раннесредневековой Грузии, жившей тогда общей идейной и художественной жизнью с Арменией. Зодчество здесь прошло те же два этапа развития. Об архитектуре первого из них уже шла речь. На втором этапе, как и в Армении, интенсивное развитие получила центрическая архитектура. Как и в Армении, здесь столь же была популярна тема тетраконха, выступающая в различных вариантах, начиная с построек VI в. Дзвели Шуамта и Ниноцминде[57]. В конце VI и в VII вв. зодчество Грузии также вступило в полосу подъема и расцвета. Наиболее полно это выразилось в архитектурной композиции типа храма Рипсиме—в упомянутом храме Креста (Джвари) над Мцхетом, совершенном по форме с исключительно выработанными пропорциями. Композиция эта, как и в Армении, представлена здесь, как говорилось, целой группой зданий.

Вместе с тем, в Грузии разрабатывалась и концепция купольной базилики, о чем позволяет судить другое выдающееся здание VII в.—храм Цроми (в Картли), 626—634 гг., увенчанный широким куполом на восьмигранном барабане (рис. 11в). Стройность и величавость, сочетаемые с лаконичностью форм, ничем не нарушаемой,—наиболее выразительное качество интерьера Цроми. Все эти монументальные здания ясно показывают, что зодчество Армении и Грузии в те времена развивалось в одном направлении и в одном русле[58]. Это находит себе достаточное объяснение в тесном контакте армянской и грузинской церквей (пути архитектуры разошлись позднее, в X в.). Общность, разумеется, не исключала определенные особенности архитектуры в каждой из этих стран. Все же мы вправе заключить, что развитие зодчества в раннесредневековой Армении и Грузии представляло собой единый процесс, подвластный единым закономерностям.

Правда, не все архитектурные композиции, которые были выработаны в раннесредневековой Армении, были тогда же приняты в Грузии (например, купольные залы, которые встречаем в Грузии намного позднее, чем в Армении,—имеется в виду храм в Вачнадзиани в Кахетии, VIII—IX вв.), но это не меняет сути дела.

---

[57] *Г. Н. Чубинашвили*, Архитектура Кахетии, I, Тбилиси, 1956, с. 232—246; *В. В. Беридзе*, Грузинская архитектура с древнейших времен и до начала XX в., Тбилиси, 1967, с. 12, 32.

[58] Подробнее см.: *А. Л. Якобсон*, Взаимоотношения и взаимосвязи армянского и грузинского средневекового зодчества. Советская археология, 1970, 4, с. 41—49.

Такова очень сжато изложенная картина развития раннесредневековой архитектуры в широкой и протяженной зоне стран Присредиземноморья, Ближнего Востока и Закавказья.

По идейному своему содержанию и по формам раннесредневековая архитектура везде распадается на два последовательных этапа, особенно остро ощущаемых на христианском Востоке. Первый, более ранний этап с его замкнутой и аскетичной архитектурой отражал еще раннехристианские традиции. Это была архитектура замкнутой христианской общины. Второй этап, воплощенный преимущественно в центрических купольных композициях и в величественных базиликах Сирии, был архитектурой победившей церкви, породившей новую концепцию храма-микрокосма, увенчанного «небесным сводом», под которыми совершалась литургия. Церковь требовала создания архитектуры, максимально вместительной (этому повсеместно служило объединение внутреннего пространства), наполненной светом и красочным декором, торжественной и парадной, способной внушить входящим в храм ощущение нерукотворного чуда. Такая архитектура—в VI и VII столетиях—и была создана, хотя и различная повсюду по своим формам.

Последовательные этапы развития, единые по своему содержанию в разных странах, да и синхронные, были не случайным совпадением. Они подчинялись единым и общим закономерностям, адекватным процессу всего общественного развития.

А. Я. КАКОВКИН

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ СЮЖЕТА НА РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕММЕ ЭРМИТАЖА

В Эрмитаже около двухсот лет хранится камея, представляющая собою овальной формы сардоникс, заключенный в золотую оправу[1].

На лицевой стороне камеи в грубоватой манере представлены в рост две человеческие фигуры: левая изображает мужчину в перекинутом через правое плечо плаще, опирающегося левой рукой на копье. Он препоясан и в сандалиях. Правую руку мужчина протянул вперед, как бы обращаясь к обнаженной женщине, направляющейся вправо и резко повернувшей голову назад, в его сторону. Перед женщиной какое-то сооружение. Между фигурами, внизу, помещена птица. В нижней части сардоникса вырезано греческое слово πόθος, т. е. «страсть», «вожделение» (рис. 1).



До сих пор сюжет на этом памятнике, относимом к VI в. (?), оставался неясным, что было отмечено в каталоге Всесоюзной византийской выставки, на которой он был представлен[2].

Данная работа посвящена определению сюжета на эрмитажной камее.

---

[1] ГЭ, инв. № 372. Размеры: 3,2×2,6 см. Сардоникс (золотая оправа позднейшая). Поступила из собр. Екатерины II.

[2] «Искусство Византии в собраниях СССР. Каталог выставки», т. I. М., 1977, с. 130, № 192.

На первый взгляд, разгадка сюжета не вызывает особых затруднений. Перед нами довольно распространенный в памятниках античного искусства мотив встречи двух героев—мужчины и женщины. Подспорьем в нашем случае, казалось, может служить и надпись „πόθος". По представлениям греков, существовало и олицетворение этого понятия. Потос персонифицировался в образе молодого человека и находился, наряду с Орами (богини плодородия), Харитами (богини красоты, радости, олицетворения женской прелести), Пейто (богиня любовного убеждения), Гимэросом (олицетворение любовной неги), в свите Афродиты. Существовало довольно много изображений Потоса, лучшим древние считали статую работы Скопаса (IV в. до н. э.). Творение Скопаса было утрачено еще в античную эпоху, но многочисленные его реплики, особенно в памятниках камнерезного искусства, сохранились сравнительно в большом числе[3]. А если учесть, что, как доказал Фуртвенглер[4], Потос у Скопаса был представлен в типе так называемого Аполлона с гусем (эта птица изображена на эрмитажном сардониксе), то сцену на интересующем нас памятнике, казалось бы, можно считать разгаданной: представлены Афродита и Потос (которого, к слову сказать, уже римляне приравнивали к амуру или купидону, т. е. к греческому эроту).

Однако такой вывод будет преждевременным. Если можно безоговорочно согласиться, что женская фигура на эрмитажной гемме изображает Афродиту, то уверенно не скажешь, что мужская представляет Потоса. При том, что на интересующем нас произведении поза мужчины, положение ног и рук несомненно повторяют многочисленные античные образцы, изображающие Потоса, между ними есть и существенные различия. Первое, Потос всегда полностью обнажен, мужчина на гемме представлен в препоясании, с перекинутым через плечо плаще, в сандалиях. Второе, очень часто Потос предстает крылатым, на сардониксе мужской персонаж явно земной, бескрылый. Наконец, третье, Потос обычно в руках держит посох (тирс) или лук, на гемме мужчина опирается на длинное копье. Все это указывает, как нам кажется, на то, что на эрмитажном памятнике представлен не Потос; тогда кто же? На этот вопрос помогут ответить близкие

[3] *H. Bulle*, Zum Pothos des Skopas.—„Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Mit dem Beiblatt Archäologischer Anzeiger", Bd. 56. 1941, S. 121—150, Abb. 1—5, 8—11; *W. Müller*, Zum „Pothos des Skopas".—„Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Mit dem Beiblatt Archäologischer Anzeiger". Bd. 58. 1943, S. 154—182, Abb. 9—11.

[4] A. *Furtwängler*, Der Pothos des Skopas.—„Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München". Hf. 5, 1901, S. 783.

по времени эрмитажной гемме памятники—коптские ткани. На некоторых коптских тканых вставках встречаются похожие по построению сцены. Например, на двух образцах из Стенфордского университета[5], из собр. Кофлер-Фрюнигер в Люцерне[6], из Лувра[7], к ним можно причислить и эрмитажную ткань с изображением сцены из мифа о Федре и Ипполите[8]. Поскольку пояснительных надписей на этих вещах нет, то трактуется сюжет довольно широко. С. Льюис (Lewis) на стенфордских вставках из Фаюма (IV в. и VI в.) видит встречу в Карфагене Венеры с Энеем, рассказывающим матери историю своего бегства из Трои, и беседу Венеры с Адонисом. На двойнике первой стенфордской вставки из Люцерна, фигурировавшем на выставках коптских памятников в Эссене и Цюрихе как произведение III—IV вв., по мнению составителей каталогов, представлены Венера и Адонис. На двух луврских вставках, относимых П. дю Бурге к VIII в., издатель видел Венеру и Марса (отмечая попутно, что мало вероятно, чтобы здесь изображались Аполлон и Дафна).

Как видно из приведенных примеров, исследователи единодушны в определении женской фигуры на рассматриваемых памятниках как богини любви и красоты Афродиты (Венеры), в мужской же фигуре видят либо бога войны Арея (Марса)[9], либо возлюбленного Афродиты красавца Адониса, либо ее сына Энея.

Думается, что о сюжете, воспроизведенном на эрмитажной камее, можно совершенно определенно сказать: здесь представлены Афродита и Арей. Об этом свидетельствуют многочисленные эллинистические инталии с изображениями этих богов, служившие талисманами[10]. Ключем к разгадке сюжета может служить и изображенная между персонажами птица. Характерный абрис тела и постановка не вызывают сомнений, что это гусь.

---

[5] *S. Lewis*. Early Coptic Textiles. An Exhibition of Egyptian Textiles from the Late Roman and Byzantine Periods in the Stanford Museum Collection. Stanford. 1969, n°42, p. 36; n°43, p. 37.

[6] Koptische Kunst. Christentum am Nil. Villa Hügel, Essen. 1963, S. 314, n°288.

[7] *P. du Bourguet*. Musée National de Louvre. Catalogue des Étoffes coptes v. I, Paris, 1964, p. 193, E21, E22.

[8] *М. Э. Матье, К. С. Ляпунова*, Художественные ткани коптского Египта. М.—Л., 1951, с. 98, № 34, табл. XVI.

[9] Имена героев выбирали в зависимости от того, на греческий или римский образцы, по мысли издателей памятников, ориентировались ткачи.

[10] *A. Blanchet*, Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres.—CRAIBL, 1923, p. 220—226; A. Delatte et Ph. Derchain. Les intailles magiques gréco-égyptiennes. Paris, 1964, p. 239—244, №№ 330—335.

В религии греков гусь считался священной птицей богини любви и красоты[11]. Прослеживаются его связи и с воинственным Ареем[12].

Известно, что существовало две мифологических версии взаимоотношений Афродиты с Ареем.

По мифу, сложившемуся в Фивах, Арей являлся супругом богини любви.

В «Одиссее» Гомера бог войны выступает в роли возлюбленного Афродиты. Значительная часть VIII книги поэмы повествует об измене Афродиты с Ареем и о реакции на это ее супруга бога-кузнеца Гефеста.

Нам кажется что образцом для мастера эрмитажного сардоникса служило изображение, иллюстрирующее гомеровскую версию, в которой Арей предстает как возлюбленный Афродиты. Гусь выступает здесь как его подарок (недаром он и направлен в ее сторону). Именно в такой роли эта птица упоминается у Аристофана[13]. По-видимому, изображен момент, предшествующий прелюбодеянию; конструкцию справа можно принять за брачные чертоги.

В связи со сказанным, понятным становится вырезанное под фигурными изображениями слово [illegible]. Здесь оно не обозначает персонифицированную страсть, а лишь выражает отношения возлюбленных[14].

Изложенные соображения позволяют, думается, признать, что на эрмитажной камее мы имеем изображение Афродиты и Арея.

Дата, с которой памятник фигурирует в литературе—VI в.?—, особых возражений не вызывает. Правда, с эпохой Юстиниана как-то не очень вяжется грубоватый характер изображений; может быть, он был выполнен не в столице, или дату следует «отодвинуть» на столетие позже? Впрочем, в любом случае перед нами еще один памятник, отражающий живучесть античных традиций в византийском (восточнохристианском?) искусстве, в частности в такой ее области, как глиптика. Факт этот исключи-

---

[11] О роли гуся в религии греков см. *Е. Кагаров*. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, с. 281—283.

[12] *Е. Кагаров*, ук. соч., с. 282.

[13] Arist. av. 707, цит. по: *Е. Кагаров*, ук. соч., с. 282.

[14] Уместно заметить, что по средневековым поверьям сардоникс означает «любовь».

тельно интересен, поскольку окрепшее христианство с особенной ненавистью относилось к Афродите (Венере), для которого богиня плотской любви и красоты была «дьяволицей»[13].

---

[13] Афродита как богиня моря (Ἀ. πελαγία) продолжала жить в христианском мире, превратившись в св. Пелагею. Спасла от забвения богиню любви и богатая античная литература. Для средневекового Запада Афродита (Венера) стала реальным существом, в которое едва ли не верили. См.: *E. Maass*, Aphrodite und die heilige Pelagia — Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, t. XXVII, 1911, S. 457—468.

НАУЧНОЕ-НАСЛЕДИЕ

Е. С. ТАКАЙШВИЛИ

ЗАМЕТКИ*

Серебряный кувшин грузинского царя Георгия III (1156—1184)

В Местийской церкви Вольной Сванни в числе других древностей хранится серебряный кувшин, который считается даром царицы Тамары и рисунок которого был воспроизведен граф. Уваровой в X в[ыпуске] Материалов по Арх. Кавказа, табл. XLI. рис. 73 и в издании Археологической Комиссии *Восточное серебро,* рис. 129. Все исследователи и любители старины, посетившие Местийскую церковь, упоминают об этом кувшине, но никто из них не заметил надписи хуцури, которая украшает кувшин и определяет время его появления, равно как и указывает на владельца. О надписи нет упоминания ни у Бартоломея[1], ни у Бакрадзе[2], ни у Стоянова[3], ни у граф. Уваровой, ни у А. Хаханова, который собранные им вместе со священником П. Карбеловым некоторые надписи Сванни присоединил к указанному труду граф. Уваровой[4]. Ученый руководитель издания *Восточное серебро,* покойный Я. И. Смирнов, включает названный кувшин в число вещей, относимых им приблизительно XI—XIII вв.[5].

Кувшин сделан из серебра. Вес 4 фунта, высота 39,5 сантиметров. База его довольно высокая, лощатая и позолоченная. Корпус шарообразный, украшен тремя дробницами с тонкими украше-

* Текст подготовлен по рукописи Е. С. Такайшвили, сохранившейся в архиве акад. Н. Я. Марра (ЛО ААН СССР, ф. 800, оп. 6, № 723 и 722).—*П. М.*

[1] Поездка в Вольную Сванетию. Зап. Кавк. От. Русск. Географ. Общ. т. III.

[2] Сванетия. Зап. Кавк. Отд. Русск. Геогр. Общ., т. VI, с. 96—98.

[3] Путешествие по Сванетии. Зап. Кавк. отд. Русск. Геогр. Общ., кн. X, с. 282—293.

[4] Мат. по Арх. Кавк. вып. X, приложение, с. 37.

[5] См. Предисловие, с. 37.

ниями чернью. При соединении корпуса с горлом—золоченный поясок-валик. Горло высокое, сверху немного расширяется. Массивная высокая ручка частью позолочена и разукрашена гранями и пояском. При соединении с сосудом ручка оканчивается львиной мордой. Ниже горла кувшин снабжен кругом надписью крупными заглавными хуцури, она выведена чернью и на черном фоне не сразу заметна. Графиня Уварова, не подозревая присутствия букв хуцури, называет ее пояском в виде куфической надписи[6]. На рисунках указанных выше двух изданий часть надписи заметна, но неудобочитаема и вообще существующие рисунки кувшина, в том числе и мой фотографический снимок, не воспроизводят красоты оригинала, но четыре моих снимка надписи, исполненных Ермаковым, вполне отчетливо представляют оригинал. Надпись гласит:

⁘ქ ღთნ: უბდნრნ: ღთსა: სწორსა: მეფთა: მეფს: გირს: მწსა: ამირსა: ქვთრსგნ.

Без сокращений:

ქ. ღმერთმან უბედნიერენ ღმთისა სწორსა მეფეთა მეფესა გიორგის მიწისა ამირასა ქავთარისაგან[9].

Перевод

Дай бог на счастье богу-равному царю царей
Георгию от праха (его) амира Кавтара.

Не подлежит сомнению, что царь царей Георгий этой надписи никто иной, как Георгий III (1156—1184), отец царицы Тамары, ибо ему одному можно отнести эпитет *богу-равный*. Ни одному царю Георгию ни до него, ни после него не прилагался этот эпитет. Очевидно, царица Тамара пожертвовала кувшин бывшему Местийскому монастырю в память своего отца. Амиры или эмиры были и городские, и провинциальные. Городские были подведомственны мечурчлет-ухуцесу или министру финансов, как это видно из изданного мною распорядка грузинского царского двора[7]. *Что касается* до Кавтара, то он, по-моему, тот самый Кавтар, который известен по Картлис-Цховреба при Георгии III[8], но в летописи Грузии он носит титул меджинибет-ухуцеса (главы конюхов). Вероятно, или раньше, или позже учинения надписи на нашем кувшине он был амиром г. Тифлиса, или в одно и то же время занимал и ту, и другую должность. Соединение нескольких должностей в одном лице очень часто наблюдается в грузинской

[6] МАК, X, 140.

[7] ხელმწიფის კარის გარიგება, გვ. 8—9.

[8] ქართლის ცხოვრება, I, 273=Hist. de la Géorgie, I, 399.

[9] [Ср. ტფ. უნ. მოამბე, IX, 1929, გვ. 90].

истории. Равно как Картлис-Цховреба и эти графические надписи не всегда отмечают все должности и титулы, которые носило то или другое лицо. Так, например, Абуласан, живший при царице Тамаре, в Картлис-Цховреба назван эмиром г. Тифлиса и Карталинии[9], на обломке надписи от образа св. Андрея он известен как эристав эриставов и мечурчлет-ухуцес (министр финансов)[10], а в надписи над дверью Андреевской церкви в Тифлисе, известной под названием Лурджи монастери, Абуласан носит титул эристава эриставов, эмира эмиров Карталинии и владетеля Рустави и семи областей Мтиулетии[11].

Описываемый кувшин, несомненно, грузинской работы XII в. Надпись и работа кувшина одного времени, одного дела, одного мастера. Поэтому этот кувшин отныне может служить некоторого рода базой для определения времени и работы других подобных кувшинов и серебряных сосудов грузинского изделия.

Фрагмент-палимпсест одной грузинской рукописи

Полтора года тому назада я получил из Берлина от В. Ахметели фотографический снимок отрывка пергаментной рукописи с письмом, в котором было сказано, что отрывок прислан из Лейпцига, в Берлине никто не мог прочесть, а потому меня просит разобрать и прислать обратно. Я снял копию, разобрал надпись и отослал Ахметели с просьбой узнать, где и при каких обстоятельствах найден был отрывок и кому принадлежит. Ответа, к сожалению, не последовало. Не знаю так же использовали ли посланный мною текст?

Список (см. рисунок) представляет из себя первую страницу 17-ой тетрадки какой-то грузинской рукописи, по-видимому жития святых. Отрывок-палимпсест писан круглым, красивым строчным хуцури в 14 строк, вероятно не позднее XI в. Старый текст сирийский, в 11 строк, плохо смыт и пестрит грузинский текст. Знаками препинания грузинского текста служат две точки в конце предложения и по одной точке в двух местах. Привожу текст письмом мхедрули налево без сокращения, направо с раскрытием немногих сокращений. В больших скобках помещаю недостающие буквы первого и последнего слов. А разбор старого плохо смытого текста представляю специалистам.

---

[9] ქართლის ცხოვრება, I, 284=Brosset, Hist. de la Géorgie, I, p. 411.

[10] *Е. Такайшвили*, Археол. экск. розыск. и заметки, II, с. 70.

[11] *Е. Такайшвили*, Археол. экск. розыск. и заметки, IV, с. 152.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

• იგ •

.. მოდგინებითა მომა
ლი სარწმუნოება
დ. ქესა: და უძუ
ლებლად მორჩილე
ბად მეფესა· ბერ
ძენთასა:
და ამისა შმედგომდ
ცხოვნდაღა ერთწელ
და თთუე რავდენმე
დიდებული მეფეჲ
კოსტანტინე:
და დასნეულდა
სნეულებითა მით
რ̄ლსაცა შინა ალეს...

[გულს] მოდგინებითა მომავა—
ლი სარწმუნოება—
დ ქრისტესსა და უძუ—
ლებლად მორჩილე—
ბად მეფესა ბერ—
ძენთასა:
და ამისა შემდგომად
ცხოვნდაღა ერთ წელ
და თთუე რავდენმე
დიდებული მეფეჲ
კოსტანტინე:
და დასნეულდა
სნეულებითა მით
რომელსაცა შინა ალეს[რულა].

Перевод

«... с [сердечным] упованием устреми-
вшись к ве-
ре христовой и без при-
нуждения—к покорно-
сти царю гре-
ков.
И после этого
жил лишь один год
и несколько месяцев
великий царь
Константин.
И заболел он
болезнью той,
в которой и скончался]».

12—80

Ա. ՔԱԼԱՆԹԱՐ

ՑՊՆԻ*

Ցպնին գտնվում է այն ժայռոտ երկար ձգվող բարձրության տակը, որ Ջալալից գնում հասնում է Ցպնի, այնտեղից գնում է ձորը Մավրակ, իսկ ջուրը Ցպնիի մոտից բաժանվում է մի ուրիշ ձորակով, գնում է Նախճավան։ Մինչև Ցպնի այդ ժայռոտ տեղերն ու ձորը կոչվում են Ճընգօ (քրդ.), այն է՝ ղշլա, Քարոտ տեղ, մաղարէն՝ *ոչխար պահելու։ Ապա կոչվում է «Ցպնվա ձոր», ավելի ներքև՝ «Խնչի ձոր» (այնտեղ սուրբ կա. խաչքարեր մնացել են։ Այնտեղ եկեղեցի է եղել)։*

Հնագույն եկեղեցի ունի Ցպնին, խաչաձև է դրսից էլ, ներսից էլ, անկյունավոր, բացառությամբ միմիայն աբսիդի, գմբեթավոր, Ագարակի եկեղեցուց քիչ փոքրն է։ Եկեղեցին շատ վնասներ է կրել և շատ էլ կարկատաններ է ստացել, մեծ մասամբ նոր ժամանակի։ Բացի բազմաթիվ կարկատաններից, պատերի մեջ՝ գմբեթն ամբողջովին ընկած է և փայտից ծածկ է դրած։ Նորոգումները շատ կարևոր մասեր անհետ կորցրել են, բայց և այնպես՝ եղած դրությամբ էլ եկեղեցին ժամանակի տեսակետից շատ էլ ետ չի մնում Ագարակի խաչաձև եկեղեցուց։ Կարնիզը հյուսվածք է, պատուհանների շրջանակները արխայիկ քանդակներ ունեն։ Բացի այդ, արևելյան պատուհանի գլխին մի վիշապի քանդակ կա, որը երեք անգամ հանգույց է անում և կիսաբաց բերանով բռնած է մի ուրիշ գլուխ, ըստ երևույթին՝ նույնպես նման վիշապի։ Հարավային պատի մեջ պատուհանի երկու կողմերում իրար դիմաց երկու կենդանու ռելիեֆներ են. ձախից գոմեշ, աջից Հտեղը նորոգած է, իսկ ներքև գավթում դռան մոտ պատի մեջ կա մի առ-

* О рукописи «Дневника» А. Калантара см. КВ, II, с. 143—144. Судя по имеющимся разным пометкам он в селе Цпни находился с 6-го по 9-ое сентября 1920 г. Рядом со заглавием «Цпни» автором «Дневника» дана следующая справка: *«300 տուն, այժմ՝ 250 տուն, միշտ հայկական։ Կոմիսար՝ Կարապետ Մկրտչյան, Եփրեմ Ավետիսյան։ Սարգսյան Ամերիկայից նոր եկած համակրելի պարոնը հյուրասիրեց»— Պ. Մ.*

յուծ, նման Անիի առյուծին։ Պետք է ղամեչի ցիմացի կենդանին լինի>՝ առյուծը (?)։ <Առյուծի քարը 1,35×[0],92 մ[ետր է], առյուծի երկ[ա-րությունը]՝ 1,12 [մետր]։ Բարձրությունը քաշից մինչև ձախ ոտքի ծայրը՝ 92 [սմ], հետևի մասի բարձրությունը՝ 80 սմ, մեջքի հաստությունը՝ 33 [սմ]>։

Չորս կողմում չորս պատուհան ունի. դրքա երկար ու նեղ են, բացի հարավային պատուհանից, որ ավելի լայն է։ Գմբեթի քարաքանի տակի շրջանը կարնից ունի՝ կլոր սուխարիկների նման։ Պատուհանների վրա բաստեղի ձևի (խաանիխնի)[1] շատ օրիգինալ քանդակներ կան[2] երեք կողմի վրա, չորրորդը մաքուր է։

Եկեղեցին խորաններ չունի։

Այստեղ իսկույն աչքի է ընկնում այն զարմանալի և մխիթարիչ վերաբերմունքը, որ ցույց են տվել այս հուշարձանի վերաբերմամբ ծպնեցիք։ Զգացվել կարելի է այն խնամքով և հոգատար վերաբերմունքով, որոնց ապացույցները շատ են. ամեն քանդված ու խախտված տեղ կարկատած [է], և այդ ոչ միացնելով ու այլանդակելով հուշարձանը, ինչպես առհասարակ տեղի է ունենում ամենուրեք ըստ սովորության։ Ամեն նորոգում պարզորոշ տարբերվում է հնից, այնպես որ՝ շփոթում առաջանալ չի կարող։ Մեծ նորոգում (գմբեթի են) արած է Լորիս Մելիքյանի ժամանակ, իսկ այժմ էլ քոցերը քանդած են եղել ավազանը են, և իսկույն կարգի են բերել նորից։ Գովելի և օրինակելի վերաբերմունք։

Նորակառույց գավթի մուտքի մոտ մի հին խաչքար կա (3 մ բարձրություն, լայն.՝ 1,10), որի վրա գրված է 10-րդ դ. գրերով, գրեր, որ ավելի անպագրերին են նման։ Մի տող՝ շրջվող եզերքովը.

ԻՆ/Ի/Ը ԹՎԱԿԱ/
ՆԻՆ ԵՍ ԱՋԱՏՍ ԿԱԿ[ ][3]

Վեց բառ էլ կա խաչի վերին և աջ թևերի միջև, ավելի փոքր։

Գերեզմանատունը գտնվում է եկեղեցու արևմտյան կողմի բարձրության գլխին ու լանջին տարածված։ 6 հատ ձիեր կան, որոնցից 4-ը թամբով, լավ են պահված։ Երկուսի գլուխներն ընկած են և ավելի խոյի նման։

---

[1] Чтение условное.

[2] Выражение քանդակներ կան подчеркнуто, а напротив сделана пометка— նկարել։

[3] В оригинале приведена условная прорисовка надписи, а в пометках дано чтение: Ի ՆԻԸ Թվականին ես Աջատս կան[գնեցի]. Дата вычитана: 428+551=979.

ПУБЛИКАЦИИ

ДРЕВНЕАРМЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ГОМИЛИЙ ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО

В предыдущей нашей публикации древнеармянских переводов трех гомилий Василия Кесарийского (КВ, I, с. 200—230) отмечалось, что сочинения этого жанра византийского автора играли значительную роль в расширении кругозора читателя средневековой Армении, становились первоисточниками при создании оригинальных армянских литературных памятников данного жанра. Это заключение теперь подкрепляется новыми наблюдениями, подробному исследованию которых мы намерены посвятить специальную работу. Однако, чтобы представить степень влияния Василия Кесарийского на армянских авторов и актуальность самой постановки вопроса, считаем нужным конкретизировать выдвинутое положение хотя бы несколькими пассажами. Необходимость эта вызвана еще тем, что в некоторых новейших исследованиях по древнеармянской литературе именно заимствованные из гомилий Василия отрывки рассматриваются как показатели оригинальности и важности того или другого сочинения армянского автора, якобы отражающие этические, моральные нормы и социальные отношения эпохи их армянского автора. Разумеется, одно дело, когда речь идет о созвучности литературных мотивов авторов разных эпох и культурных миров, и совершенно другое, когда рассматривается породившая их историческая реальность. Так, к примеру, трактат Иоанна Майрагомского «О нраве гневливых» в значительной своей части построен на положениях и заключениях гомилии Василия Кесарийского «На гневливых», что должно быть неминуемо учтено при историко-литературной оценке сочинения армянского автора.

Василий Кесарийский
«О гневливых»

«Զի, զոր աւրինակ, թիւնաբերացն են թոյնքն, նոյնպէս եւ բարկացողացն ցասումն լինի: Կատաղին

Иоанн Майрагомский*
«О нраве гневливых»

«Եւ զոր օրինակ թիւնաւորքն զթոյնսն ընդ իւրեանս կրեն հանապազ, սոյնպէս և բարկացողքն

* См. Յոհան Յովհաննու Մայրագոմեցւոյ ճառք, Վենետիկ, 1860.

որպէս շունք. խայթեն որպէս կարիճք, խածանեն որպէս զաւձս...»։ (с. 183):	զցասումն և զքէն նախանձու և յամենեսին յարձակին իբրև զշունս կատաղիս, և հանապազ խայթեն իբրև զկարիճս, և խածանեն իբրև զաւձս...» (с. 103):
«Եւ ծնունդս քարբից զայսպիսին անուանեն, զոր պատրաստ ընդդէմ միմեանց ապականութեան են եւ հակառակ ազգակցացն՝ ի վնասելոյ» (с. 183):	«Քանզի իմք և ծնունդք իմից անուանին, անհաշտք ի միմեանց, և անհնազանդք» (с. 103):
«Քանզի յորժամ մի անգամ ի բաց մղեսցէ զխորհուրդսն ախտն, զբանութիւն ոգւոցն ըմբռնէ. գազանացուցանէ զմարդն ամենեւին եւ ոչ մարդ զոլ թողացուցանէ...»։ (с. 183):	«Քանզի յորժամ միանգամ զխորհուրդս ըմբռնէ անօրէն ախտն բարկութեան, յափշտակէ զմիտսն ի նմանէ, և գազանացուցանէ, և ամենեին չտայ իմանալ զերկիւղն աստուծոյ...» (с. 104):
	«Քանզի յորժամ բարկութեան զիւին որ հնազանդեսցի... զբերանսն լնու թշնամանօք, զմիտսն գազանացուցանէ ի ցասումն... և ամենեիմբ զմարդն վայրենի ցուցանէ» (с. 102):
«Եթէ մնասցես անբարկանալի, ամաչեցուցանես զթշնամանողն՝ գործով զողջախոհութիւն ցուցանելով»։ (с. 189):	«Այլ թէ զիւահար որ զքեզ անուանեսցէ, մի՛ ինչ բարկանար. և եթէ բարկանաս՝ արդարացուցեր զթշնամանողսն...» (с. 106):

Такое количество дословных заимствований в разных частях сочинения Иоанна Майрагомского вполне доказывает, что речь идет как о прототипе, так и о непосредственном литературном источнике автора первой половины VII в. Это немаловажное обстоятельство, как нам представляется, должно быть учтено. Но вместе с тем, дословность заимствований служит показателем хронологического порядка при определении времени перевода го-

милий Василия. Иоанн Майрагомский располагал армянским переводом гомилии «На гневливых», следовательно она переведена до VII в., как это нами доказывалось и при публикации гомилии «На ростовщиков» (КВ, I, с. 200). Стилистические и лексические характеристики трех опубликованных и еще трех ныне публикуемых гомилий по существу идентичны, стало быть все они переведены не позже начала VII в., поскольку их уже существующим переводом пользовался Иоанн Майрагомский, и не раньше начала VI в., ибо в них решительно нарушены нормы армянских переводов Vв. Кстати, нет оснований полагать, что Иоанн мог быть их переводчиком; стиль и лексика его оригинальных сочинений ощутимо рознятся с таковыми в древнеармянских переводах гомилий Василия.

В данной публикации представлены три гомилии Василия Кесарийского:

1. *զԲարկացողաց*—Ὁμιλία κατὰ ὀργιζομένων—На гневливых (см, P. G., t. 31, col. 353—372).

2. *զՆախանձաց*—Ὁμιλία περὶ φθόνου—О зависти (см. P. G., t. 31. col. 372—385).

3. *Յաղագս գոհութեան*—Περὶ εὐχαριστίας λόγος—О благодарении (см. P. G., t. 31, col. 217—237).

Публикация выполнена на основании текстов четырех рукописей из собрания Матенадарана им. Месропа Маштоца:

А=рук. № 5595 (1279 г.)
В=рук. № 1500 (до 1282 г.)
С=рук. № 822 (1285 г.)
Д=рук. 2549 (XIV в.)

К. М. МУРАДЯН

ԶԲԱՐԿԱՑՈՂԱՑ

Զոր օրինակ ի բժշկական պատուիրանսն, յորժամ բարւոք կարծելով եւ ըստ բանի արուեստին լինի զկնի հմտութեանն, առաւել ի նոցանէ աւգտակարութիւն ցուցանէ. սոյնպէս եւ Հոգեւոր խըրատսն[1], յորժամ մանաւանդ եւյըն վկայութիւն առնուն զպատուիրանն, յայնժամ իմաստունն նոցա եւ աւգտակար առ ի յուղղութիւն
A278v *կենաց երեւելեացն // կատարելութիւն յայտնի։ Փանզի լսելով առա-*

[1] *խրատսն] վարսն* B

կացն յայտնապէս՝ եթէ բարկութիւն կորուսանէ եւ զիմաստունս*, յանէ եւ առաքելական խրատուցն՝ «ամենայն բարկութիւն եւ ցասումն եւ աղաղակ բարձցի ի ձէնջ ամենայն չարութեամբն»**, եւ Քրիստոսի լսելով՝ զբարկացեալն վայրապար եղբաւր իւրում պարտական զոլ դատաստանի***: Այժմ, իբրեւ ի փորձ եկաք ախտիս, ո՞չ ի մեզ եղեալ, այլ արտաքուստ ի մեզ առ անկեալ, զոր աւրինակ մրրկի իրիք անկարծելոյ, յայնժամ առաւել աքանչելիս աստուածա-
C 81v յին հրամանացն ծանեաք, // տալով մեզ բարկութեան տեղի, որպէս Հռոման բռնազունի արտաքս ճանապարհ՝ ուսանիմք համբերութեամբ զանձամբ խռովութիւնն յախտէ ըմբռնեցելոցն եւ ծանեաք ի գործոցն զգեղեցիկ հանդիպութիւն բանին, թէ՝ «այր բարկացող ոչ բարեշուք»****: Քանզի յորժամ մի անգամ ի բաց մղեաց զխորհուրդոցն ախտն, զբանութիւն ոգւոցն ըմբռնէ, զազանացուցանէ զմարդն ամենեւին եւ ոչ մարդ զոլ թողացուցանէ՝ ոչ ետ անել ի բանէն զաւգնականութիւն: Չի, զոր աւրինակ, թիւնաբերացն են թոյնքն, նոյնպէս եւ բարկացողացն ցասումն լինի: Կատաղին որպէս շունք, խայթեն որպէս կարիճք, խածանեն որպէս զաւձ: Գիտեն գիրք զախտէն յաղթահարեալս եւ զազանացն անուամբ կոչել, զորս ինքեանց չարութեամբն ընտանեցուցին, քանզի «շունս համրացեալս»***** եւ ասէ, եւ «ծնունդս իժից»****** զայսպիսեան անուանէ, զոր[2] պատ-
D128r րաստ ընդդէմ// միմեանց ապականութեան են եւ հակառակ ազզակցացն՝ ի վնասս Ցիրասի, արդեաւք ընդ զազանս եւ ընդ թիւնաբերս համարին, յորս անհաշտ ի բնութենէն զտանի առ մարդիկ
C 82r ատելութիւն: Ցաղագս սրտմտութեանն՝ // անսանձելից[3] լեզուք եւ
A279r առանց// դրանց բերանք, ձեռք՝ անոյժք, թշնամանք, նախատինք, չարախաւսութիւնք, վէրք եւ այլք, զորս ոչ թուեացէ ոք, բարկութեան եւ ցասման ծնունդք են ախտի: Ցաղագս սրտմտութեան եւ սուր արի, եւ ի մահ մարդոյ ի մարդկային ձեռանէ համարձակի: Ցաղագս նորա եղբարք զմիմեանս անծանաւթանան, ծնողք եւ մանկունք զբնութիւնս մոռանան, քանզի անծանաւթանան զինքեանս նախ առաջին

* Հմմտ. Առակք, ԺԵ, 1:
** Եփես., Դ, 31:
*** Հմմտ. Մատթ., Ե, 22:
**** Առակք, ԺԱ, 25:
***** Եսայի, ԾԶ, 10:
****** Հմմտ. Մատթ., ԻԳ, 33:

[2] զոր] զի որք B
[3] անսանձելից] անձկլից D

բարկացեալքն եւ ապա զամենեսեան նմանապէս զպատճառացայնսն։ Զի, զոր աւրինակ, հեղեղք ի խորխորատսն հոսելով առ ի դիպեալսն ցնդեալ լինին, նոյնպէս եւ բարկացելոցն յարձակումն բռնութեամբ եւ անարգելութեամբ յամենեսեան[2] նմանապար երթան։ Ո՛չ ալիք բարկացելոցն պատկառելիք, ո՛չ առաքինութիւնք կենցաղոյս, ո՛չ ընտանութիւնք ազգի, ո՛չ նախատանաց շնորհք, ո՛չ այլ ինչ պատիւ։ Մոլութիւն իմն է սակաւ ժամանակեայ ցասումն, որք եւ ի նախատեսեալ չարն բազում անգամ զինքեանս արկանեն յաղագս վրէժխնդրութեան, փոյթ ինքեանց պղերգանան, զի որպէս արհամար[3]
C 82v յիշատակաւ, արամեցուցանողացն խայթեալք ընդոստու//ցանելով[6] զնոսա ցասմանն եւ ի վեր վազեցուցանելով ոչ նախ առաջին սպառին, քան եթէ չար ինչ տալ բարկացուցանողին, թէ աւրէն ինչ առնուլ պատահէ, որպէս բազում անգամ բռնութեամբ երգիծեալք կրեաց առակել ինչ, քան եթէ առար յընդդիմակայիցն խորտակեալ։

Ո՞ արդեաւք համբերեսցէ չարին, զիա՞րդ երագամիտք[7] առ ցա-
D125v սումն ի պատահեցելոյ պատճառսն[8], բա//բբոքեալք աղաղակեն եւ վայրենանան, եւ ոչ միայն քան զթինարկեան լբրագոյնք զիմեն,
A279v ոչ առաջ//ին զաղարեն նախքան մեծաւ եւ անբժշկելի չարիւ իբրեւ
B825v պղպջակի ի նոսա բարկութիւն պայթեցելոյ // շնչեցաւ այսուամենայնիւ։ Քանզի ո՛չ սրոյ սայր եւ ո՛չ հուր, եւ ո՛չ այլ ինչ յաճախորացն բաւական է ի բարկութեան մոլորութենէ[9] ազացն համբերել, ո՛չ առաւել ի զիւացն կալեալս՝ յորոց ոչինչ[10] վնաս[11] ոչ քան ձեւոց և ո՞չ[12] քան անձինն մտադրութեան բարկացեալքն զանազանին։ Քանզի բարկացելոցն փոխանակ արամութեան՝ չուրչ եռա ի սրտին արիւն՝ իբրեւ բռնութիւն հրոյ ջրջեալ եւ յորձանեալ, եւ առ վերերեւութիւն արտաքս ծաղկեցաւ այլով կերպարանաւ զբարկացեալսն եցոյց զառ-
C 83r վորականն ամենեցուն եւ ծանաւթացոյն, զոր//աւրինակ ի խաղսն[13]

[2] յամենեսեան] A
[3] արհամար] անհամար AD, առիժն C
[6] ընդոստուցանելով] ընդոստուցանելով D
[7] երագամիտք] երագամէտք ACD
[8] պատճառսն] չարէն B
[9] մոլորութենէ] մոլութիւն B
[10] ինչ] A
[11] վնաս] BC
[12] ոչ] A
[13] ի խաղսն] ի դէմս ինչ խաղսն B

փոփոխեալք։ Քանզի աչք այնորիկ զընտանիս եւ զսովորոն անծա-
նօթութեան՝ ընդ վայր բերեալ տեսութիւնք, եւ հուր անդէն տեսանէ,
եւ որէ զատամունսն, ըստ նմանութենէ խոզիցն միանգամայն յար-
ձակեցելոյ։ Երեսք կապուտակք եւ այտուցեալք, ծանրութիւն մար-
մնոյ փքացեալք, երակք պարպատեալք ի ներքուստ խռովութենէն
բեկեցելոյ շնչոյն։ Ձայն խոշոր եւ առաւել ձգեալ, եւ բանան յաւդ, եւ
ընդ վայր յառաջ անկեալ[14] ոչ ըստ մասին, եւ ոչ բարեկարգութեամբ,
եւ ոչ գեղեցկաձեւութեամբ յառաջ եկեալ։ Իսկ յորժամ յանիրաւութիւն
իբրեւ բոց յանտառ անցաւ, որք զայրացուցանենն, ամբարձցի յայն-
ժամ, որ եւ ոչ բանի է ճառելի, եւ ոչ գործովք ըմբերելի տեսանել է
տեսութիւնս։ Ձեռս ամբարձեալս ընդդէմ աչաց, եւ ամենայն
մասանց մարմնոյ ի վերայ բերեալն, եւ զոտսն անխնայա-
բար ի վերայ կարեւորացն վազեալքս, եւ ամենայն երե-
ւեալքն զէն մոլութեան լեալ։ Եւ եթէ ընդդիմակ զայց՝ զչարն
D՛129r հակառակ զինուորեալ գոցեն// բարկութիւն, այլեւ մոլութիւն[15]
A 240r համապատիւ, սոյնպէս// եւ անկեալք գործեցին յիրաւս եւ
կրեցին որքան պատեհ էր յայնպիսւոյ դիւէ զարգավարէ կրել, քան-
զի խնդութիւնս անգամոցն եւ կամ//մահս բազում անգամ մրցանակ
սրտմտութեան մարտուցեալքն երթեալ տարան։ Ոմն[16] սկիզբն արար
ձեռաց անիրաւութեան, իսկ միւսն վրէժս խնդրեաց, եւ նա ընդդէմ
երեք եւ ոչ համբերեաց։ Իսկ մարմինն վիրաւքն կոտորի, եւ սրտմ-
տութիւն ցաւովք զգայութիւնսն ի բաց բառնա, քանզի ոչ ածէն պա-
րապումն առ այն, որ ախտացանն, զգայութիւնքն բոլոր նոցա անձնն
առ վրէժն առնուլն ի տրտմեցուցանողէն շարժեցեալ։

Արդ՝ մի՛ չարիւ զչարն բժշկեք եւ մի՛ ձեռնարկէք ի միմեանս
տուժելոյ զթշնամութիւնսն, քանզի ի հակառակութիւնս չարութեան-
ցըն հիքացոյն, որ յաղթեացն, յաղագս որոյ ի բաց երթա առաւել
անձնելով զմեզսն։ Եւ մի լիցես չարին լինութիւն, զի համգամանակեալ
չարին փոխան ոզդայն չարագոյն է։ Ստացա՞ր թշնամանս, բարկա-
ցար։ Դադարեցո՛ յուսութեամբ զչարն։ Իսկ դու իբրեւ զհաստամն զնորա՝
սրտմտութիւն ի քո սիրտս կալեալ հողմոց նմանեա՝ ընդդէմ շնչեցեալ
հակառակ տալով զրերեալն։ Մի՛ վարդապետաւ վարեալիս թշնա-
մեաւն եւ մի, զոր ատեսն, այնմ նախանձեցիս։ Եւ մի՛ լիցես իբրեւ

[14] անկեալ] եկեալ C
[15] մոլութիւն] մոլորութիւն B
[16] ոմն] ACD

զՀայեկի զայրացելոյն՝ զնորա պատկերն ի քեզ ինքեան ցուցանելով։
C 84r Ճառագոյն նա[17], իսկ դու ո՞չ շառագունեալ լուցիս։ Աչք [նորա] Համ-
բարձեալք, և քոյդ խաղաղագո՞յնս Հայեսցին։ Զայն [նորա] խոշոր,
իսկ քոյդ՝ զգա՞ստ։ Զի և ոչ յանապատս արձագանքին[18] այսպէս
ընդդէմ բեկեալ[19] վարկպարադի առ բարբառեալն, որպէս ի թշնա-
մանեաղն թշնամանքն դառնան։ Մանաւանդ եթէ Հնչումն[20] նոյն ի բաց
A280v տուաւ, իսկ թշնամանքն Հանդերձ առաւելու//թեամբ ի վերայ գան
D129v և զինչ զիրեարս թշնամանելով//ընդդէմ բարբառին, ոմն առելով՝
անհրեւելի և յանհրեւելեաց, իսկ միւսն[21] կոչեաց՝ ստրկաց ստրուկ։
Սա՝ աղքատ և նա՝ փառչուէր, սա՝ անուսումն, նա՝ վիրաւորեալ,
մինչև նոցա թշնամանքն սպառեսցին իբրև նետք։ Եւ ապա յորժամ
ամենայն թշնամանքն յեղուան արտաքս պարպեսցին այնպէս, ապա
գործով դիմեն ի վրեժխնդրութիւն։ Քանզի բարկութիւն յարուցանէ
զթշնամանս[22], և թշնամանքն ծնանին զկռիւ, իսկ կռիւն՝ զՀարուա-
ծըս, և Հարուածքն՝ զվէրս, իսկ ի վիրացն՝ բազում անգամ մաՀ։

Յառաջին սկզբանն զչարն արգելցուք, զպատմութիւն ամենայն
Հնարիւք յանձանց արտաքս Հանելով, զի այնպէս արդեաւք կարաս-
ցուք զառաւելութիւնն չարեացն՝ որպէս արմատով իւիք և սկզբամբ
C 84v ախտին այնուիկ ի բաց Հատանելով //թշնամանեաց։ Իսկ դու
արՀնեա, եՀար և դու Համբերութեամբ բանէ[23] ոչինչ վարկանելով
զքեզ, դու ի խորՀուրդս ասցես զքեզ. ինք թէ[24] չերկրէ[25] գոյացար
և յերկիր դարձեալ անդրէն լուծանիցիս։ Զի, որ այսօրիկ բանիւք
զինքն յառաջագոյն արգելու զամենայն անպատուութիւնն աղագոյն
գտցէ ճշմարտութեանն։ Քանզի այսպէս և թշնամոյն անՀնարելի
պատրաստեսցես զվրէժխնդրութիւնն և անխոցոտելի զքեզ ինքն ի
թշնամեացն ցուցցես։ Եւ քեզ մեծն Համբերութեամբն ընտանեցու-
ցանեն զպսակն՝ զընկերին մոլութիւն պատճառս ընտանի քում ի-

---

[17] նա] ձայն D

[18] արձագանքին] արձագանգ անկա-նին B

[19] բեկեալ] բախեալ D

[20] Հնչումն] չՀնչումն D

[21] միւսն] միւսան D

[22] զթշնամանս] զվրէժ B

[23] Համբերութեամբ բանէ] Համբեր թբանէ BC

[24] ինք թէ] ինքն B

[25] չերկրէ] զի ի չերկրէ B, երկի C

մաստութեան առնելով, որպէս թէ ինձ հաւանիս եւ ստատութեամբ թշնամանացն։ Աներեւելի զքեզ ասաց, եւ անփառ, եւ ոչի՞նչ ստանէր։ Իսկ դու հող ասա եւ մոխիր զքեզ։ Ինքդ ոչ ես պարկեշտագոյն, քան զհայրն մեր Աբրահամ, որ զինքն այսպէս կոչէր՝ անուսումն[26] ոչ
A281r իմիք արժանի*։ // Իսկ դու որդն** զքեզ ասա եւ յաղբոյ ունել
D130r // զլինելութիւն՝ զԴաւթայն առելով[27] զբանս։ Սոցին առ զիգես եւ զՄովսիսեան բարին։ Նա ի յԱհարոնէ եւ ի Մարիամայ թշնամանեալ՝ ոչ ընդդէմ խնդրեաց յաստուծոյ, այլ մաղթեր յաղագս նոցա։ Ո՞չ կամիս աշակերտ գոլ, ո՞չ մանաւանդ աստուածասիրացն եւ
85 երանելեացն արանց[28], եթէ՞, որ ոգով// չարութեան են լցեալք։

Յորժամ քեզ չարժեցի թշնամեացն փորձութիւն իմացիս զատել զքեզ ինքն թէ որպէս ի ձեռն երկայնմտութեան երթիցես առ
B806r աստուած, // եթէ բարկութեամբ ընթասցիս առ հակառակամարտն։ Տուր ժամանակ խորհրդոց զքո բարին ընտրել մասն, զի ագտեսցէ ինչ եւ նման աւրինակաւ հեզութեանն դժնդակագոյնս յաղթեսցես արհամարհելովն, վասն զի զի՞նչ եղիցի մորմոքելի թշնամոյն, քան եթէ զհակառակորդսն իւր տեսանել ի թշնամեացն բարձրագոյն։ Մի՛ ի վայր արկցես զքո բարսդ եւ մի՛ համբերեսցես լինել ընդունակ թշնամանացն։ Թող զնոսա անզգոյշս ի քեզ հաչել եւ յինքեանս երգիծանելն, զոր աւրինակ, որ հարկանեն զոչ ցաւելին զինքն տանջէ, զի ոչ թշնամոյն յաղթէ եւ զարտմութիւն ոչ ցածուցանէ, այնպէս, որ զանթշնամանելին թշնամանէ, մխիթարութիւն գտանել ոչ կարէ ախտին, այլեւ յընդդիմակ են, որպէս ասացի, ազոցի։

Քանզի վաղվաղակի ի մերձակայիցն զի՞նչ երկաքանչիւրոցն ձեզ առ[29] ասին։ Սա թշնամանող, իսկ դու՝ ընդարձակամիտ[30], եւ նա՝ բարկացող, եւ սպառումն, իսկ դու՝ երկայնամիտ եւ հեզ։ Եւ նա՝ զզչանս, զոր զխաւսեացն, բայց դու ոչ երբէք պատշաճեցես զա-
C 86r ռաքինութիւն։ // Եւ զի՞նչ պարտ է բազում խաւսել։ Զնա ի բաց փակեցին յերկնիցն արքայութենէն թշնամանքն, քանզի «թշնամանողք
A281v զարքայութիւն աստուծոյ»*** ոչ ժառ//անգեսցեն։ Իսկ քեզ պատ-

* Հմմտ. Ծնունդք, ԺԸ, 27։
** Հմմտ. Սաղմ., ԻԱ, 7։
*** Կորնթ. Ա, Զ, 10։

26 անուսումն] անուսումն եւ աղքատ B
27 առելով] նա առելով D
28 արանց] առանց D
29 առ] D
30 ընդարձակամիտ] երկայնամիտ D

բասսեաց զարքայութիւն լուսոյն, զի որ համբերեսցէ ի սպառ
նա ապրեսցէ*։

Վրէժ առնլով[31] եւ զուգաբար ընդդէմ կալով թշնամանողին զի՞նչ
D130v վճարեսցես, եթէ զայրացոյց սկիզբն առնել, եւ որո՞ւմ// այն նե-
րելոյ արժանի։ Զի և ոչ պոռնիկն ի բոցն զպատճառսն փոխադրելով
իբր թէ առ մեզսն յորդորելով աղաւաղոյն դատապարտութեան
արժանի իցէ։ Եւ ոչ պսակք առանց ախոյանին, եւ ոչ անկումն առանց
հակառակորդացն։ Լուեա Դաւթի, որ ասերն՝ ի կալ զմեղաւորն ընդ-
դէմ իմ ոչ զայրացայ եւ ո՛չ վրէժ առի, այլ խլացայ, եւ նուաստացայ,
եւ լռեցի ի բարեացն**։ Իսկ դու զայրանաս իբր ի վատթարէ ի թըշ-
նամանացն նման՝ լեր զարձեալ որպէս բարի։ Քանզի ահա կրեցեր,
զոր մեղադրեսն եւ զօմն աստարօտի ի չար խնամաբար տեսանես եւ
զքո ինքեան զազրութիւն ո՛չ ուրեք գնես։ Զար են թշնամանք, փա-
խիր ի նմանութենէն։ Զի եւ ոչ ընկերին սկզբն առնել բաւական է, ի
հրաժարումն արդարադոյն է։ Որպէս[32] զիս[33] հաւանեցուցանեմ եւ
C 86r յերկարել, եւս զցասումնն, զի նա[34] ոչ ունէր որչ//ախոհութեան ա-
րինակ։ Իսկ դու տեսանելով զբարկացեալն ամաչեցեալ՝ ոչ պահե-
ցեր զքո նմանութիւն, այլ ցասնուս եւ դժուարիս ընդդէմ բարկանա-
լով եւ լինի քո ախտդ պատասխանի նախ առնլոյն։ Քանզի նոցա,
որոց առնեսն, զնոսին ի պատճառէն ի բաց արձակես եւ զքեզ ինքն
դատապարտես։ Զի եթէ չար է սրտմտութիւն՝ ընդէ՞ր ոչ խոտորեցար
ի չարէն, եւ եթէ ներելոյ արժանի՝ զի՞ դժուարիս զայրացելոյն՝ որ-
պէս եթէ երկրորդ անգամ եկեսցես առ փոխատրութիւնսն ոչինչ քեզ
այն թողցի։ Զի եւ ոչ ի պսակաւոր նահատակութիւնսն, որ սկիզբն ա-
րար մարտիցն, այլ որ առաւելան պսակի եւ դատապարտի ոչ եւս, որ
A273r միայն հաւանեացն զմնդակազունին, // այլ[35] որ չար իշխանին առ
մեզս զհեա չոգաւ։

* Մատթ., Ժ, 22։
** Հմմտ. Սաղմ., ԼԸ, 3։

31 առնլով] առնով D
32 Ի... որպէս] C
33 զիս] զի A
34 նա] B
35 Համանարար գրչագիրս (A) ժամանակին վերակազմելու պատճառով խախտվել է թերթերի հերթականությունը. այստեղից սկսած՝ ճառիս շարունակությունը ներկայիս էջակալմամբ սկսվում է 273ա թերթից։

Եթէ աղքատ զքեզ ասաց, զի եթէ ճշմարիտ ասաց, ընկալ զճըշ-
մարտութիւն եւ եթէ ստեաց՝ զի՞նչ առ քեզ ստացեալն։ Մի՛ ի զո-
D131r վութիւնսն թողացիս[36] ա//ռաւել, քան ճշմարտութիւնն, եւ մի՛ առ
թշնամանսն վայրենասցիս, որք ոչ հային ի քեզ։ Ո՞չ տեսանես զնե-
տանգութիւնսն, զի ի խստացն եւ յընդդիմահարացն բնաւորեցան
արտաքս անկանել, իսկ ի կակուղսն եւ որք տեղի տան յարձակմանն
C 86v ցրուեալն։ Այսպիսի ինչ կարծ//եմ զոլ եւ զթշնամանսն, որ ընդդէմ
եկանէ յինքն ընդունի։ Իսկ որ տեղի տայ եւ թուլացուցանէ կակղու-
թեամբ աւրինակաւն զի ի վերայ իւր բերեալ չարութիւն եւլոյծ։ Զի՞
խռովեցուցանէ զքեզ անուն աղքատութեան։ Յիշեա զբնութիւն քո, զի
մերկ յաշխարհ մտեր, մերկ եւ ի բաց երթիցես* եւ ո՞ քան զմերկն
աղքատագոյն։ Ոչինչ լուար զծուարին, եթէ ոչ քեզ ընտանեցուցես
զստացեալսն։ Ո՞ երբէք ածեալ եղեւ յաղագս[37] աղքատութեան ի
կապարանս։ Ո՞չ աղքատն զոլ է թշնամանելի, այլ ո՞չ բերեալ առա-
քինաբար աղքատութեանն։ Յիշեա զտէրն՝ զի ի ճոխութենէ աղքա-
տացաւ յաղագս մեր**։ Եթէ անզգամ զքեզ եւ անուսումն ասէ, յիշեա
զհրէիցն թշնամանս, որք զճշմարիտ իմաստութիւնն թշնամանէին՝
սամարացի ես[38] եւ դեւ ունիս***։ Եթէ բարկացար հատուցանէր
զթշնամանսն, վասն զի զի՞նչ քան զբարկութիւն անզգամագոյն զոլ։
Եթէ մնասցես անբարկանալի, ամաչեցուցանես զթշնամանողն՝ զոր-
ծով զողջախոհութիւնն ցուցանելով։ Ապտակեցա՞ր։ Քանզի՝ եւ
զտէրն մեր։ Թքին այլեւ ի քեզ, թէ թքանէ որ[39]։ Քանզի[40] նա ոչ դար-
ձոյց զերեսս[41] յամօթոյ թքոյն****։ Զրպարտեցա՞ր, եւ՝ զդատաւորն։
C 87r Պատառեցին զքո պատմուճա՞նն։ Մերկացու//ցին եւ զիմ տէրն եւ
A273v բաժանեցին զհանդերձս նորա յինքեանս։ Ոչ երբէք դատապարտե//-
ցար, ոչ եւս խաչեցար, բազում քեզ նուազէ, զի ժամանեսցես առ
նորա նմանութիւնն։

Այսուքիկ իւրաքանչիւր որ ընթացեալք ի քո միտս, զսպեսցէ
զխանչումնն։ Քանզի այսպիսի պատրաստութիւնն եւ մտադրութիւն
D131v որպէս զի վեր վաղումն սրտից եւ զթնդ//մունս ի բաց բառնա՝ ի
բարեկեցութիւն եւ ի խաղաղութիւն զխորհուրդս ի վեր ածէ։ Եւ

---

* Հմմտ. Յոբ, Ա, 21։
** Հմմտ. Բ Կորնթ. II, Ը, 9։
*** Հմմտ. Յովհ., Ը, 48։
**** Հմմտ. Եսայի, Ծ, 6։

36 թողացիս] թուլասցիս AD
37 յաղագս] B
38 ես] ACD
39 Թքին... որ] C
40 քանզի] B
41 զերեսս] զերեսս իւր C

այս են թերեւս ի Դաւթայ ասացեալն, թէ՝ «պատրաստեցա եւ ոչ
խռովեցայ»*։ Պարտ է այսուհետեւ զմոլեկան եւ զխելագարեալ
B89v // շարժումն անձին՝ զսպել յիշատակաւ երանելեացն պատուիրա-
նացս Զի՞արդ մեծն Դաւիթ հեզաբար համբերէր արբեցութեանն Սե-
մեայ, քանզի ո՛չ տայր ժամանակ բարկութեան շարժել առ աս-
տուած՝ փոփոխելով բերէր զիմաստուն, թէ տէր ասաց Սեմեի** անի-
ծանել զԴաւիթ***, վասն որոյ լսելով «այր արեանց, այր՝ անօ-
րէնս»**** ոչ առ նա ըղձարէր, այլ զինքն նուաստացուցանէր, որպէս
թէ ըստ արժանւոյն ինքեան թշնամանաց պատահէր յաղագս որոյ։
Զայսոսիկ ի բաց բարձցես ի քէն, մի՛ զքեզ ինքն մեծամեծացն
C 87v ար//ժանի դատեսցես, եւ մի՛ բան զմարդիկ ոմանս առաւել յանձ-
նութեամբ[42] նուաստանալ զքեզ ըստ արժանւոյն։ Զի այսպէս ոչ եր-
բէք արտմութիւն ի վերայ եկեալ մեր յանպատուութիւնս յարուցանէ։
Դժնդակագոյն է ի բարեգործեցելոցն եւ մեծամեծ պարտուց
շնորհացն յանշնորհակալէն թշնամանս եւ անպատուութիւն ընդունել
դժուարին է, այլ որ առնեն չարն մեծ է, քան թէ, որ կրեն։ Նա թշնա-
մանեսցէ, եւ դու մի՛ թշնամանէր, հրահանգք քեզ առ իմաստասի-
րութիւնն լիցին բանքն։ Եթէ ոչ ընկալցիս՝ անվիրաւորելի ես եւ եթէ
ախտացար ինչ յոգւոցդ՝ ի քեզ ինքեան կալցես զտրտմութիւն, քան-
A283r զի// յիս[43] ասէ՝ «խռովեցաւ սիրտ իմ»*****, այս է ոչ տուաւ առ արտա-
քոյս ախտն, այլ իբրու թէ ալի[44] ինչ ի ներքոյ եղերացն բեկեալ տարա-
ծեցաւ։ Դադարեցո՛ ինձ՝ զսիրտն հանելով վայրենանալ։ Պատկա-
ռեսցէ ախտն ի քեզ բանիւ, զի վերներեւութիւն, որպէս անկանելն[45],
անկարգաբար առ նպատակ առնելոյ մերձաւորութիւն։
D132r Զիա՞րդ // արտաքս փախիցուք ի ցասմանն վնասուցս Եթէ հա-
ւանեսցուք զբարկութիւն մի յառաջ ըմբռնել զխորհուրդսն, այլ այ-
սոցիկ նախախնամութիւն տարցուք որպէս թէ ոչ երբէք բան զնա
C 88r Նախ//արտաքս ընթանալով։ Զմիտսն ունիմք իբրեւ զձի լծեալ ի
մեզ եւ, որպէս սանձովք, բանիւք հաւանեալ մի ուրեք ի բանէն
արտաքս եկեալք ըստ իւրում ընդունելութեան ածեալ ի բանէն յոր
եւ յառաջնորդեսցի, վասն զի չար բազում ինչ առաքինութեան գոր-
ծոցն պատճառագոյն ոգւոյ արտմական։ Յորժամ իբրեւ զինուորոք

* Սաղմ., ՃԺԸ, 60։
** Հմմտ. Թագ. II, ԺԶ, 7։
*** Թագ. II, ԺԶ, 10։
**** Թագ. II, ԺԶ, 7։
***** Սաղմ., ՃԽԲ, 4։

42 յանձնութեամբ] առաւելութեամբ C
43 Էջերի հաջորդականությունը զարն-յալ խախտված է։
44 ալի] լիալ B
45 ի քեզ... անկանելն] A

ի զաւրավարէն զզէնն եդեալ պատրաստաբար ի պատուիրելս զաւգնականութիւն տացէ եւ կռուակից է բանիւ ընդդէմ մեղաց։ Քանզի չիք[66] է անձին հոգոյ սրտմտութիւն զաւրութիւն սորա առ բարւոյն դիմակացութիւնս առնելով։ Զի եթէ երբէք տացէ զնա ի հեշտութենէ լուծեալ, որպէս մուխ երկաթոյ սրեալ դաժանագոյն, զնա եւ արի յոյժ կակղութենէ եւ ի թուլութենէ[67] արար։ Քանզի եթէ[68] ոչ բարկացցիս ընդդէմ չարին կարելի քեզ առնել զնա, որքան արժան է պարտ զոլ, կարծեմ զոյգ զփոյթն ունել յաղագս սիրոյ առաքինութեանն եւ ատելութեանն մեղաց։ Վասն որոյ մանաւանդ պիտանացու է սրտմտութիւն, զի, որպէս չուն հովուի, սոյնպէս եւ բարկութիւն ի խորհրդոց զհետ երթալով հանդարտագոյն է եւ ձեռնընդել ազատակարացն եւ դիւրակոչելի խորհրդո-
A283v ցըն։ Իսկ առ աւ//տարոտին եւ զձայնն են զզէմս վայրենացուցեալ
C 88v թէ//պէտեւ սպասաւորութիւն ունել կարծէ, բայց ընդելակցին եւ սիրելոյ բարբառել երկնչի։ Այսօրիկ քաջութիւնք են եւ չափաւորութիւնք խոհեմ անձինս մասին ի սրտմտական գործակցութենէ, զի որ այսպէս անհաշտ է դրժողացն եւ աննուէր ոչ երբէք առ վնասակարսն սիրելութիւն ոչ[69] ընդունի, այլ ի դրժող հաշտութիւնն[50]
D132v իբրեւ ի գայլոցն հալէ միշտ եւ պատառէ։ Արդ՝ //այսպիսի ի սըրտմըտութեան ազատութիւն, որք զխոհնն ձեռնարկել, քանզի եւ այլ զաւրութիւնքն իւրաքանչիւր ոք ոչ ըստ կարգի պիտոյիցն չար կամ բարի առացողացն լինին, որպէս ցանկականաւն անձին, որ ի վայելումն մարմնոյ եւ անմաքուր հեշտութեանց վարի՝ պիղծ է եւ վաւաշոտ։ Իսկ որ առ սէրն աստուծոյ դարձուցանէ եւ ի բաղձանս յաւիտենական բարեաց՝ նախանձելի է եւ երանելի։ Եւ դարձեալ ի խոհականն, որ բարւոք ձեռնարկէ իմաստուն է եւ հանճարեղ, իսկ որ ի վնաս ընկերացն արէ զմիտսն՝ չարախայթող է եւ չարագործ։

Արդ՝ մի՛ զառ ի փրկութիւն մեզ տուեալ ի ստացողէն պատճառս մեզ ինքեանց մեղաց արասցուք, սոյնպէս եւ սրտմտութիւն յորժամ
C 89r արդարապէս եւ որպէս պարտ է շարժեսցի։ Արութիւն առնէ եւ// համբերութիւն եւ ժուժկալութիւն, եւ եթէ թերի յուղիղ բանէն գործէ

[66] չիք] չի BC
[67] թուլութենէ] թողութենէ D
[68] եթէ] B
[69] ոչ] C
[50] հաշտութիւնն] հեշտութիւն B

մոլութիւն[11] լինի։ Յաղագս այսորիկ զմեզ Սաղմոսն խրատէ՝ «բար-
կանայք՝ եւ մի մեղանչէք»* եւ տէրն սրտմտելոյն վայրապար՝ զդա-
տաստանն ի վերայ ածէ. իսկ յորժամ յորս արժան է վարեսցի սրբա-
մտութեամբ իբրեւ ի գեղոյ իւրմէ ոչ[12] հրաժարեցուցանէ[13], քանզի
թշնամութիւն եդից ի մէջ քո եւ աւձին**. եւ թշնամիք լերուք մարդա-
A254r նացուցն***։ //Վարդապետական է պէտս ունել սրտմտութեան՝ որ-
պէս գինու, վասն այսորիկ Մովսէս, որքան զամենայն մարդ հեզա-
գոյն****, վրէժ առնլով կռապաշտութեան զդեւտացուցն ձեռս[14] յեղ-
բարցն սպանումն գինեաց, գիցէ, ասէ՝ «իւրաքանչիւր որ զսուր իւր
ի վերայ ազդէր իւրոյ եւ անցէք ի դրանէ ի դուռն եւ վերստին դար-
ձարուք ընդ բանակն եւ սպանէք իւրաքանչիւր որ զեղբայր իւր՝ եւ
իւրաքանչիւր որ զմերձաւոր իւր»*****։ Եւ զկնի սակաւ ինչ եւ ասաց
Մովսէս՝ «լցէք զձեռս ձեր այսաւր տեառն, իւրաքանչիւր որ յորդիս
իւր եւ յեղբայրս իւր, տալ ի վերայ ձեր աւրհնութիւն»******։ Զինչ եւ
D133r զՓենէէս, հեզ[15] արդարացոյց ո՞չ արդար սրտմտու//թիւն, որ ընդդէմ
պոռնկեցելոցն, որ մանաւանդ հեզ էր եւ զգաստ։ Իսկ յորժամ
C 89v ետես զպոռնկութիւն զԱմբրեայ եւ // զՄադիանացւոյն յայտնապէս
եւ առանց շառագունելոյ լեալ, զի եւ ո՞չ ծածկէին զխորանց զա-
մաւթն եւ զանձն տեսութիւն, ո՞չ համբերելով ի դէպ վարեցաւ
բարկութեամբն, ընդ երկաքանչիւրսն անցուցանելով զաշտէն*******։
Եւ Սամուէլ զԱգագ թագաւորն Ամաղեկայ ի Սաւուղէ ոչ ըստ հրամանի
աստուծոյ ապրեալ********, ո՞չ արդար բարկութեամբ ի մէջ ածեալ
եսպան։ Այսպէս լինի բազում անգամ սրտմտութիւն բարեաց գործոց
սպասաւոր։ Հեղիաս նախանձաւորն «զչորեքհարիւր եւ յիսուն արսն
B897r զքուրմսն//ամաւթոյ եւ զչորեքհարիւր արսն զքուրմսն անտառացն,
որք ուտէին զսեղանն յԵզաբելայ*********, խոհեմ սրտմտութեամբ եւ
ողջախոհութեամբ յաւգուտ ամենայն Իսրայէղի եսպան։

Իսկ դու բարկանաս եղբաւր քում զուր, քանզի զի՞արդ ոչ որ
զուր այլում զայրացուցանողի, այլո՞ւմ զայրանաս դու։ Եւ առնես

---

* Սաղմ., Դ, 5։
** Հմմտ. Ծննդ., Գ, 15։
*** Հմմտ. Թիւք, ԻԵ, 17։
**** Հմմտ. Թիւք, ԺԲ, 3։
***** Ելք, ԼԲ, 27։
****** Ելք, ԼԲ, 29։
******* Հմմտ. Թիւք, ԻԵ, 8։
******** Հմմտ. Թագ., I, ԺԵ, 9։
********* Թագ. III, ԺԸ, 19։

11 մոլութիւն] մոլորութիւն՝ D
12 ոչ] B
13 հրաժարեցուցանէ] B
14 ձեռս] ձեր D
15 հեզ] B

A284v զշանցն՝ որք զպարիսն խածանեն՝ ի ձգողսն ո՞չ մերձենալով //
որ կրեն ողորմելի եւ որ գործեն ատելի։ Անդր զպատմութիւնն դարձո
ի մարդասպանն ի ստութեան Հայրն ի մշակն մեղաց, իսկ եղբայրն
եւ ցաւակից եւս լիցիս, զի եթէ մնա ի մեղսն ընդ սատանայի
C 90r մա//տնեսցի յաւիտենական Հրոյն։

Զոր աւրինակ՝ անուանք զանազանք սրտմտութենէ եւ բարկութենէ, սոյնպէս եւ նոցանէ[56] նշանակեալքն առաւել յիրերաց զանազանին։ Քանզի է սրտմտութիւն որպէս լուցումն ինչ եւ գոլորշի սրտմտութիւն[57] ախտին, իսկ բարկութիւն ոխք տրտմութենէ եւ յարձակումն բաւական առ ի զրկեցելոցն փոխատրութիւնս իբրեւ զկծեցելոյ անձին ի վրէժ առնուլ։ Գիտել պարտ է, զի ըստ երկաքանչիւր փոփոխմունս յանցանեն մարդիկք կամ մոլեգնաբար եւ անզգամութեամբ Հակառակ զայրացուցանողացն շարժեալք կամ նենգութեամբ եւ խելագարութեամբ տրտմեցուցանողացն դարանակալ լինին, զորս
D133v զերկոսեան պահ//ելի է մեզ։

Եւ զի՞րդ արդեաւք շարժեսցիս[58] առ, որ ոչ է պարտ ախտն[59], զի՞րդ եւ յառաջագոյն խրատեսցիս զխոնարհութիւնն, զոր տէրն եւ բանիւ հրամայեաց, եւ գործով կատարեաց, եւ եցոյց երբեմն ասելով, որ՝ կամիցի ի ձեզ գոլ առաջին՝ եղիցի ամենեցուն կրտսեր*։ Երբեմն Հեզաբար եւ անշարժաբար Հարկանողին Համբերէր, քանզի
C 90v որ երկնի եւ երկրի է արարիչ եւ տէր, որ յամենայն ստացուածոց //
իմանալեացն երկրպագեալ, որ բերէ զամենայն բանիւ զաւրութեան իւրոյ** ոչ կենդանւոյն առաքեաց զնա ի գեհեն երկրիս պատառեցելոյ ամբարշտին, այլ խրատէր եւ վարդապետէր՝ եթէ չարախաւսեցայ, վկայեա յաղագս չարին, իսկ եթէ բարւոք՝ ընդէ՞ր Հարկանես զիս***։ Զի թէ սովորեսցես ամենեցուն կրտսերագոյն գոլ ըստ պատուիրանին տեառն**** ե՞րբ զայրասցիս իբրեւ թէ ա-
A285r նարգանու//թեամբ թշնամանեցար։ Յորժամ զքեզ մանուկ տղայ
թշնամանիցէ ծաղու պատճառս առնես զթշնամանսն եւ յորժամ ի խելագարեցելոյ արտաքսեցելոյ ի մտացն խաւսին բանքն անպատուութեան ողորմելի վարկանելի է մանաւանդ, քան եթէ ատելութեան

---

* Հմմտ. Մարկ., Թ, 34։
** Առ Եբր., Ա, 3։
*** Յովհ., ԺԸ, 23։
**** Հմմտ. Մարկ., Թ, 35։

56 նոցանէ] նոցա է D
57 սրտմտութիւն] սրտութեան AD
58 շարժեսցիս] ոչ շարժեսցիս D
59 պարտ ախտն] պատրախտն D

արժանի։ Արդ՝ ոչ եւս բանքն բնաւորեցան* զարտմտութիւն չարժել, այլ հակառակ թշնամանողին մեզ արհամարհանք եւ իւրաքանչիւր ուրուք ինքեան հպարտութիւն, որպէս թէ ի բաց բարձցես ի բոց խորհրդոց զայնոսիկ զերկաբանչիւրսն ճայթումնէ՝ որպէս վայրապար հնչելով բերեալ։

Դադարե՛ա ի բարկութենէ եւ նուաղեա՛ զարտմտութիւն**, զի փախիցես ի բարկութենէ փորձութեան, որ «յայտնելոց է յերկնէ ի վերայ ամենայն ամպարշտութեան եւ անիրաւութեան մարդկանս***։

C 91r //Վասն զի եթէ ողջախոհ մտածութեամբ հատանել կարասցես զդառն արմատ արտմտութեանն զբազում ախտից սկզբունսն նովաւ հանդերձ ի բաց բարձցես, զի եւ զնենգութիւն եւ զկարծիս, եւ զանհաւա-
D134r տութիւնս[60] եւ զչարաբա//րութիւնս եւ զժրանս, եւ զյանդգնութիւնս, եւ ամենեցուն այսպիսեաց չարեաց պարտս[61], որ այնոքիկ[62] չարութեանցն են շառաւեղք։ Մի այսուհետեւ ի վերայ ածցուք մեր զչարն այնքան՝ հիւանդութիւն ոգւոց, խաւար խորհրդոց, յաստուծոյ ատարութիւն, ընտանութեան անծանօթութիւն, սկիզբն պատերազմաց, թշուառութեանց լրութիւն, զեւ չար ի մերոց անձանց ծնեալ եւ, զոր օրինակ, ընտանի որ լիրրն ախ կոչեալ զմեր ի ներքոյին զարդոյ հոգւոյն ճանապարհ փակէ, քանզի ուր թշնամանք, նախանձ, արտմտութիւնք, հակառակութիւնք****, հեռ ամբոխեալ՝ խռովութեամբ[63] զհոգիս ըմբռնեն, անդ հոգի հեզութեան ոչ դադարէ։ Հաւանեալք խրատու երանելոյն Պաւղոսի, «զամենայն
A285v բարկու//թիւն եւ զարտմտութիւն եւ զաղաղակ»***** բարձցուք ի մէնջ՝ հանդերձ ամենայն չարութեամբ եւ լիցուք յիրեարս քաղցունք, բարեգութք՝ համբերելով երանելի յուսոյն, զոր հեզոցն է խոստա-
C 91v ցեալ[64]. քանզի երանելի//ք հեզք, զի նոքա ժառանգեսցեն****** զերկիրն ի Քրիստոս Յիսուս յաւիտեանս[65], ամէն[66]։

---

* Հմմտ. Առ Եբր., Ա, 3։
** Հմմտ. Սաղմ., ԼԶ, 8։
*** Առ Հռովմ., Ա, 18։
**** Հմմտ. Առ Գաղատ., Ե, 20։
***** Առ Եփես., Դ, 31։
****** Հմմտ. Մատթ., Ե, 5։

[60] զանհաւատութիւնս] զանհաւանութիւնս B
[61] պարտս] պարք C
[62] այնոքիկ] այնորիկ B
[63] խռովութեամբ] յռութեամբ ABC
[64] խոստացեալ] խոստացել D
[65] յաւիտեանս] ալր մեր B
[66] ամէն] D

ԶՄԱԽԱՆԱՑ

Բարի ասացեալ եւ բարեացն արժանաւորաց տուող, չար՝ բանսարկուն եւ չարեաց ամենայնի արարիչ։ Եւ զոր աւրինակ յարմարի բարւոյն անմախողութիւն, սոյնպէս եւ զկնի երթա բանսարկուին չաչաղանք։ Պահեսցուք, եղբարք, զախտս մախանացն, մի՛ հաղորդք գործոց հակառակորդին լիցուք եւ դատնիցիմք ընդ նմա դատապարտելոց յատենի։ Զանզի եթէ հպարտացեալն ոչ դատաստան սատանայի[1] անկանի, զիա՞րդ մախողն ի պատրաստեալ բանսարկուին տանջանաց փախիցէ։*

Չի՛ բան զմախանաց ասել՝ ոչ ինչ սատակիչ անձանց մարդկան բուսանի, որ սուղ ինչ[2] տրտմեցուցանելով զարտաքինսն առաջին չար եւ ընտանի իւր է ստացողին։ Զանզի, զոր աւրինակ, ժանգ
D 134v *զերկաթն, նոյնպէս// եւ մախանքն զընդունակն իւրեանց զոգին վատնեն, մանաւանդ թէ, որպէս զքարբսն ասեն, զորովայն ծնողացն ուտելով ծնանին, այնպէս մախանք։ Եւ որ երկնեն զնոսա*
C 92r *զ//անձն բնաւորեցան ծախել, վասն զի է տրտմութիւն ընկերին բարեգործութեան նախանձ, յաղագս որոյ ոչ երբէք թախծանք եւ տրտմութիւնք ի չաչաղկոտէն նուազեն։ Զաչարերեցա՞ւ անդաստան ընկերին, չզփացա՞ւ է ամենայնիւ ըստ կենցաղոյս տունն, հեշտամտութիւնք յանենն ո՞չ պակասեն, այսոքիկ ամենայն կերակուրք հիւանդութեան եւ յաւելուածք ցաւոցն են չաչաղկոտին։ Որ-*
A 286r *պէս թէ ու//ինչ զանազանի ի մերկ մարդոյ, որ յամենեցունց խոցոտի։ Բարի՞ք է քաղցրութեամբ լի՝ այնոքիկ վիրաւորէն զչաչաղկոտն։ Ընկերին չնորհալից գեղեցկութիւն՝ վէրք չաչաղկոտին։ Այս անուն ոգւոյն տաշեորդական բանիւք, քան զբաղումս առաւելեալ է զիմաստութեան եւ զարութեան բանից տեսանէ եւ նախանձի, այլ ում ճոխանա եւ պատուաւէր լինի պայծառարար արտի եւ համասարութեամբ առ կարաւտեալս եւ յոլովագոյնք նմա ի բարեգործեցելոցն գովութիւնք։ Ամենայն այսոքիկ՝ վէրք եւ խոցմունք զմէջ նորա հարկանեն եւ զսիրտն։*

---

* *Առ Տիմոթ., Ա, Գ, 6։*

1 *սատանայի]* Б
2 *ինչ] ինձ* D

Եւ գժնդակութիւն հիւանդութիւն[3], զի ո՛չ ասել զնա կարէ, այլ
B897v խոնարհի[4]։ Եւ տխուր է, եւ հեղձեալ ո՜չ ողորմելի. //եւ կորուսեալ
C 92v ի չարէն, իսկ հարցեալ զախտն՝ չասացանէ հրապարակ//այլայլ
առնել զհիւանդութիւն, եթէ՝ յաչաղկոտ եմ եւ զառն մաշիմ ընդ սիրել-
ւոյն բարիս եւ զեղբաւրն զխնդամտութիւն ողբամ եւ ոչ ընթեամ[5]
զտեսութիւն այլոցն բարեաց, այլ թշուառութիւն առնեմ զընկերացն
բարաւրութիւնս։ Քանզի զայսոսիկ թէ ասասցէ՝ ճշմարիտ ասել կա-
մի, զորս ոչ ինչ ասել յաւժարէ ի խորոց ունի զհիւանդութիւն, որ
ծախէ զփորոտի նորա եւ ուտէ։

Ապա ուրեմն եւ ոչ բժիշկ հիւանդութեան մերձ առնու եւ ո՛չ զեղ
D135r ինչ// գտանել կարէ[6] ախտին ագնակական բժշկութեանցս այսոցիկ,
այլ միայն մնա չարին զիւրութեան, թէ ուրեք զօր տեսցէ ի վայր
անկեալ։ Ընդ որս մախայն այս սահման առելութեան՝ թշուառական
տեսանել յերանելւոյն զյաչաղեալն ողորմելի վարկանել զնախան-
ձելին։ Յայնժամ հաշտի եւ սիրելի է յորժամ արտասուեալ տեսանէ,
յորժամ ազացեալ[7] երեւեսցի։ Եւ խրախամիտ եղելոյ ոչ ուրախակից
է, իսկ ողբացելոցն արտասուակից լինի։ Եւ զփոխումն կենացն՝ յա-
A286v րոց ի յորս անկաւ՝ արգահատէ ո՛չ ի մարդ//ասիրութենէ եւ ախտա-
կից գոլ՝ յաւժարելով բանիւ զառաջինսն։ Այլ զի ծանրագոյն պատ-
րաստեսցէ նմա զթշուառութիւն՝ զմանուկն յեամահու գովէ եւ ընթ
C 93r գովութեամբք պա//րկեշտացուցանէ՝ զխարդ զեղեցիկ ի տեսանել,
որպէս բաջուշ[8], զխարդ բաջայարմար, ոչ երբէք ի նորա մերձաւորու-
թեան լեզուն բարեհամբաւութիւն շնորհեալ։ Եթէ բաղում[9] տեսցէ
ընթացեալս ի գովութիւն, որ[10] փոխեալ[11], դարձեալ մախա ընդ մե-
ռելոյն։ Ընդ ընչեղութիւն զարմանա, զկնի արտաքս անկանելոյն
զգեղեցկութիւն մարմնոյն եւ զզաւրութիւն, եւ զբաջողջութիւն զկնի
հիւանդութեան գովէ։ Եւ աւէ՝ եւ բոլորովին իսկ թշնամի է մերձ էիցն
եւ թշնամի՝ կորուսելոցն։

Արդ՝ զի՞նչ արդեաւք լիցի բան զհիւանդութիւնս զայս ստա-

---

[3] հիւանդութիւն] CBA
[4] խոնարհի] B
[5] ընթեամ] B
[6] կարէ] ACD
[7] ազացեալ] զզացեալ CD
[8] բաջուշ] բաջոյլ D
[9] բաղում] D
[10] որ] D
[11] փոխեալ] փոփոխեալ CD

կիր։ Ապականութիւն կենաց, ժանգախտ բնութեանց, թշնամի յաւ-
տենից տուեցելոցն մեզ, ընդդիմակ առ աստուած։ Ո՞ զչարաւկից-
րբն դեւն Հակառակ մարդկան ոխացոյց ի պատկերագմն։ Ո՞չ մա-
խանք։ Ուստի եւ աստուածամարտ յայտնապէս յանդիմանեցաւ
թախծեալ ընդ աստուծոյ մեծապարգեւին ի մարդն լինել եւ ի մար-
դոյն վրէժ առնոյր, զի յաստուծոյ ոչ կարէր։ Զսոյն զայս առնելով
ո՞չ եւ Կայէն[12] ցուցանէ առաջին աշակերտն սատանայի՝ եւ զսպա-
նութիւն եւ զմախանս եւ ի նմանէ ունելով գործ անարժանութեան,
D135v զորս եւ Պաւղոս լծեաց // առնելով՝ զլցեալսն մախանաւք սպանու-
C 93v թեամբք*։ Եւ զի՞նչ էր[13], զոր արարն։ Եռեա զաստուծոյ պատի//ւն
եւ բարբոքեցաւ նախանձու, եւ նոյան զպատուեալն, զի տրտմեցու-
ցէ զպատուօղն։ Քանզի յաստուածամարտութիւն անկարեցեալ՝ յեղ-
բայրասպանութիւն փոփոխեալ անկաւ։ Փախիցուք, եղբարք, յախ-
տէն յաստուածամարտութեան վարդապետէ, ի մարդասպանութեան
A287r մաւրէ, ի խառնակութենէ // բնութեանս, յընտանութեան անծանօ-
թութենէ, յանբանագոյն թշուառութենէն։

Զի՞ տրտմիս, ո՛վ մարդ, ո՞չ ինչ զմուարինս ախտացեալ։ Զի՞
պատկերագմիս, որք ի բարիս խմբք են եւ ոչ ինչ զքո նուազեցուցա-
նեն։ Իսկ եթէ ընդ բարեգործութիւնսն զայրանաս՝ ո՞չ զէմ յանդիման
զքո ինքեան[14] առնուսն յաշաղեա։ Որպիսի էր Սաւուղ, որ զբարեգոր-
ծութեանցն զառաւելութիւնս պատկերագմի առ Դաւիթ արար։ Քանզի
յառաջագոյն ամենայն յարմարութեամբ այնու եւ աստուածային
երաժշտականութեամբն ի մոլութենէն վճարեալ, փորձէր զաշտեն
անցուցանել ընդ բարեգործն։ Եւ ապա, Հանդերձ նովիմբ, զոր ունի
պատկերագմացն ապրեալ եւ ի Գողիադայ ամաւթոյն ի բաց վճարեալ,
սակայն վասն զի յաղթական երգովն տասնապատիկ ի պատահեցե-
լոցն պատճառէ՝ Դաւթայ նուիրեցին պարողքն առնելով՝ «Եհար Դա-
C 94r ւիթ//բեւրս եւ Սաւուղ՝ ի Հազարս»** իւր[15]։ Յաղագս միոյ այսորիկ
ձայնիս եւ ի նմին իսկ ի ճշմարտութեան գտեալ վկայութիւն նախ
ինքնաձեռն լինել եւ զարանակալ սպանանել ձեռնարկեաց եւ ապա
փախստեայ կացուցեալ։ Եւ ոչ այնպէս զթշնամութիւն եդոյծ, այլ
զկնի զաւրաժողով լեալ ի վերայ երկից Հազարովք ընտրեցելովք

---

* Հմմտ. Առ Հռովմ., Ա, 29։

** Թագ., Ա, ԺԸ, 7։

12 եւ Կայէն] եւ կային B

13 էր] D

14 ինքեան] D

15 իւր] D

զանապատն խուզէր։ Եւ եթէ հարցեալ լինէր զպատերազմին պատ-
ճառս, ասէր արդեամբ ամենայն իրաց զառնն բարեգործութիւնս,
որ եւ նմին իսկ ժամանակի հալածմանն ի բուն ըմբռնէին եւ պատ-
րաստի պատուամն առաջի կացեալ թշնամւոյ։ Եւ դարձեալ ապրեցաւ
D136r // յարդարոյն ածել ի վերայ նորա զձեռս պահելով եւ ոչ յայսմանէ
ի բարեգործութեանց խոնարհեցաւ, այլեւ դարձեալ զաւրաժողով լի-
նէր[16] եւ դարձեալ հալածէր մինչեւ երկրորդ անգամ ըմբռնեալ ի
A287v նմանէ յայլոյն՝ զնորա զաւ//աքինութիւն պայծառագոյն եցոյց եւ
զիւր չարութիւն յայտնի արար։

Դժոխաձեռնարկելի թշնամութեան տեսակ մախանք, քանզի
զայլազգաբար ոխերիմս ընդելագոյնս առնեն բարերարութիւնք, իսկ
զյաչաղկոտն եւ զչարաբարոյ բարի առնելն մանաւանդ զայրագու-
C94v ցանէ։ Եւ որքան մեծամեծաց դիպեսցի յոլ//ովագոյն զայրանայ եւ
տրտմի եւ դժուարի, քանզի առաւել թախծի ընդ զաւրութիւն բա-
րեգործին, քան թէ շնորհ ունիցի ինքն եղելոյ։ Արդ՝ ո՞րում նմանես-
ցէ զազան ի դժուարութեամբ բարուցն, քան զոր յանընդելիցն ո՞չ
առաւելուցու վայրենութեամբ։ Շունք կերակրեալք ընդելնուն,
առիւծք ձեռնընդելք լինին սպասաւորք[17], իսկ յաչաղկոտք ի սպա-
սաւորութեան յաւէտ վայրենանան։

Զի՞նչ չարաքինին Յովսէփ ծառայ արար. ո՞չ մախանք եղբար-
ցըն։ Առաւանար եւ զարմանալ արժան է ընդ անբանութիւն ախտին,
քանզի երկնչելով յերազոցն եկից ծառայ առնէին զեղբայրն՝ որպէս
թէ ոչ արդեամբ երբէք ծառայի երկիր պագանիցեն։ Եւ սակայն եթէ
ճշմարիտ էին անուրջքն, զի՞նչ հնարք եթէ ոչ ամենեւին առ ասա-
B898r ցեալքն։ Իսկ եթէ սուտ երազոցն դեմ, է՞ր փոխանակ //յաչաղէք
զխաչելայն։ Եւ այժմ յաստուծոյ տնաւրենութենէն յորդորէք ձեզ
զիմաստութիւնն, քանզի որում կարծէին զնա խափանեալ նովիմբ
երեւեցան, ճանապարհ առնել եղիցն։ Վասն զի եթէ ոչ վաճառեցաւ՝
ոչ արդեամբ գայր յԵգիպտոս եւ ոչ ողջախոհութեամբ ի զնդանս
շուայլեալ կնոջն անկանէր՝ եւ ոչ արկեալ լինէր ի կապարանն, ոչ
C 95r արքենաք//ընդել լի//նէր սպասաւորացն Փարաւոնի, եթէ ոչ հանդի-
D136v պէր անրջոցն ուստի զիշխանութիւն կալաւ զԵգիպտոսի եւ յաղագս

---

[16] լինէր] էր D
[17] սպասաւորք] սպասաւորեալք ABD

ցորեննոյն վաճառի եւ յեզրարցն խրոց առ նա եկեալցն երկրպագեցաւ։

A 288r Փոփոխեցիր բանիւ առ մեծագոյն//մախաթան եւ մեծամեծացն կոչեալ, որ ի հրէիցն մոլորութեան[18] հակառակ փրկչին եղեւ։ Ընդէ՞ր մախային։ Յաղագս սքանչելեացն։ Եւ զի՞նչ էին սքանչելիքն՝ արարութիւնք փրկութիւն կարատեալցն։ Կերակրեալք լինէին քաղցեալք եւ կերակրողն պատերազմեալ լինէր։ Յառնէին մեռեալք, եւ կենդանարարն յաչաղեալ լինէր, զգեւս ի բաց հալածէր եւ զհրամանատուն դրժէին։ Բորոտք սրբեալք լինէին եւ կաղք գնային[19], եւ խուլք լսէին[20], եւ կոյրք վերատեսէին[21], եւ բարեգործն փախստեալ էր։ Եւ յետոյ մահու մատնեցին զկենացն շնորհող եւ տանջէին զազատիչն մարդկան եւ դատապարտէին զդատաւորն աշխարհի։ Այնպէս մինչեւ ընդ ամենեսեանց մախանացն չարութիւնք։ Եւ միով այսուիկ զինու ի սկզբանէ աշխարհի սկսեալ մինչեւ ի կատարած յաւիտենից զամենեսեան խոցոտէ եւ ի վայր արկանէ ժանգացուցիչն[22] կենաց մե-
C 95r րոց՝ բանսարկուն, որ խնդա ընդ մեր կորուստն, որ ի վայր//կործանեցան յաղագս մախանացն եւ զմեզ ինքեան զոյգ առնէին ի վայր կործանեալ։

Ապա ուրեմն իմաստութիւն էր ընդ յաչաղկոտի առն* եւ ոչ ընթերակից[23] լինել հրամայէր, յաղագս ամենեցուն միանգամայն բառ կենցաղոյս հատատրութեան խաւսեցեալ։ Քանզի, զոր աւրինակ, զգիւրայրեցի անտառ խնամով մերով հեռագոյն ի հրոյն ի բաց գնել, սոյնպէս պարտ է, որքան զյաչաղկոտացն զխաւսս զսիրելութիւն ի բաց առնել արտաքոյ մախանացն նետիցն զմեզ ինքեանցս առնելով։ Զի եւ ոչ այլազգ կարելի է ոչ շարամանել ընդ մա-
D 137r խանսն, եթէ ոչ յընտանութիւն նոցա մերձեցեալք։ //Արդ՝ վասն զի, բառ Սողոմոնի բանին, առն նախանձ յոնկերէ խրմէ**։ Քանզի այսպէս ունի. ոչ զեգիպտացին յաչաղէ սկիզբացին, այլ զազգակիցն
A288v իւրաքանչիւր ոք//։ Եւ[24] ընդ ազգի այնպիսույ անծանաւթի ոչ նա-

---

* Հմմտ. Առակք, ԻԳ, 6։

** Հմմտ. Ժողով., Դ, 4։

18 մոլորութեան] մլութենէ C
19 եւ կաղք գնային] C
20 եւ խուլք լսէին] BD
21 եւ կոյրք վերատեսէին] D
22 ժանգացուցիչն] զազատեցուցիչն B
23 ընթերակից] ընթերակից յեթրեկ ընգելութենէ BD
24 եւ] էր B

խանձի, այլ յընկեչլագոյնան եւ յընկեչլագունիցն ընդ դրացիսն, եւ որք
մերձքն են, եւ այլազգ ընտանեաց. եւ յայտնի դարձեալ ընդ հա-
սակակիցսն եւ ընդ ազգակիցս եւ ընդ եղբարս։ Եւ բոլորովին, զոր
օրինակ, ժանգ տանձինն ցորենոյ ախտ, նոյնպէս մախանք սի-
րելութեան են հիւանդութիւնք։

Զնա թեեւ գովեսցէ ոք ի չարին, զի որքան ուժգնագոյն չարժես-
C 96r ցի, այնքան դժնդ//ակագոյն է ատացողին։ Քանզի, զոր օրինակ,
նետք բռնաբար բերեալք յորժամ զաւրաւորի խիթ եւ ընդդիմահարի
ի վերայ անկանիցին առ ձգողն անդրէն դառնան։ Նոյնպէս մախա-
նացն չարժմունք ոչ զոր տրտմեցուցանելով գլխաւորն՝ ինքեան
վէրք լինին յաւշտկատին. վասն զի ո[23] տրտմեալ նուաղեցոյց զըն-
կերին բարիս, այլ զինքն ծախեաց տրտմութեամբքն հալելով, զի եւ
քան զնոսին։

Իսկ զթիւնաբերան սատակիչս գոլ, որք ախտանեան գլաշազանեան
իմանալի է։ Զի եթէ նոքա ի ձեռն վիրացն ի ներքս տան զթոյնսն եւ
սուղ ինչ ապականութեամբ զխայթեցեալն ճարակին, իսկ գլաշազա-
կասն ամանք կարծեն՝ եւ աչաւք միայն զմնաւն ի ներքս արկանել,
որպէս թէ քաջագը մարմինք եւ բոտ հասակի առոյգ ի ծայրս գեղեց-
կութեանն ծաղկեալք հալին ի նոցանէ։ Յաչազեալք եւ բովանդակ
համազաւրոյն կորնչին մեծութեան՝ որպէս հովանւոյ իրիք սատակողի
ի մախողացն[24] աչացն ցնդելոյ ժանգացուցանելով եւ ապականելով։
Բայց ես զայս բան ի բաց առաքեմ իբր ի բազմաց եւ ի կանանց
մտեալ ի պառաւանց։ Այլ զայս ասեմ եթէ բարիաւեաց՝ դեւք յոր-
ժամ ընտանիս իւրեանց զտցեն յաւժարութիւնս ամենայն իրաւք
D137v նոքաւք առ ի// յիւրեանց վարին կամս, որպէս զի ա//չաւք մախողացն
C 96v ի սպասաւորութիւն վարեցեալք յիւրեանց կամացն//։
A269r Եթէ յայդմանէ ո՞չ տարառեցես՝ սպասաւոր զքեզ ինքեան առ-
նելով սատակող դիւին, այլ ընկալցիս զչարն, որով թշնամի լիցիս,
որք ոչ ինչ զրկեցին եւ թշնամի յատուծոյ բարւոյ եւ անմախողի։
Փախիցուք յանքմբերելի չարէն, ամին է վարդապետութիւն, դիւացն՝
գիւտ, թշնամւոյ՝ սերմն, առհաւատչեա՝ տանջանացն, խափանիչ՝
բարեպաշտութեան, ճանապարհ՝ ի գեհենն, զրկումն՝ արքայու-
թեանն։

---

[23] ոյ] ոչ ACD
[24] մախողացն] մախանացն B

Եւ յայտ է զիա՞րդ եւ նովիմբ երեւաւքն պատահեն յաչաղ-
կոտքն. աչք այնպիսեացն ցամաք եւ անպայծառք, այտք՝ տխուրք,
յոնք ի վայր անկեալք, ոգին ախտիւն ամրոխեալ, զճշմարտութեան
տեսան ի վերայ իւրացն ոչ ունելով, ոչ գործեցեալ ըստ առաքինու-
թեանն զզովելին։ Ի նոսա ո՛չ բանիւ զաւրութեան պարկեշտու-
թեամբ զարդարեալ եւ շնորհիւ ոչ այլ ինչ ի նախանձելեացն, եւ
B898v շուրջ տեսանելեաց ոչինչ։ //Այլ, զոր աւրինակ՝ անդեղք առ ժահա-
հոտութիւնս բերեալք լինին զբաղում խաղիւք եւ գլոլով հեշտալի
եւ անուշահոտ տեղեաւք ի վերայ թուչին, եւ ճանճք, զառողջաւքն
ի բաց ընթանան, եւ առ վէրսն ճեպին՝ սոյնպէս յաչաղկոտքն՝ զկեն-
C 97r ցաղոյս պայծառութիւն եւ զմեծութիւն ա//զգութեանցն ոչ տեսա-
նեն։ Իսկ վատթարութեանցն ի վերայ գնեն եւ եթէ ախալել ինչ գի-
պեսցի, որպէս բազում մարդկայինք, զայսոսիկ հրապարակայայտ
ել[27] եւ ի նոցունց զայլն ճանաչել կամին։ Զոր աւրինակ՝ չարք
կենդանեացրացն ի կարաւտութենէ անեղեան անգանցն կամ յումեքէ
ապիրոյ եւ ի կարճութենէ ի բնութենէս, կամ յախտէ պատահեցելոյ
զկերպարանս գրեցելոյն նշանակեն զմեղակ առ ի վատթար յեղա-
D138r նակս, իսկ. զզովելին ի բաց արհամարհեն եւ ի զրացւոյն չարեաց//
զառաքինութիւն արհամարհեն եւ հայհոյեն, զանզի յանդուգն ատեն
A289v արին// եւ անցաւ՝ զողջախոհն, զարդարն՝ ապառում, չարամանկ՝
զիմաստունն եւ զմեծավայելուչն իբրեւ զամբարհաւաճ բամբասեն
եւ զազատն՝ որպէս զորբշիռ, զարձեալ զանաւրինականն՝ ախեզ[28],
Եւ բոլորովին յամենայն առաքինութեան տեսակս ոչ տարակուսին՝
անուանցն յընդդիմակաց չարէն փոփոխելով։

Եւ արդ զի՞նչ՝ ի վատախաւսութեան չարին զբանս կացուսցո՞ւք։
Այլ այսոքիկ իբրեւ կէտս իմն են բժշկութեանս, զանզի ցուցանել ախ-
տեցելոյն[29] զհիւանդութեան զմեծութիւն, որպէս թէ արժանի առնել
ինքեան չարին զհոգն ոչ անպիտանացուս։ Եւ մինչեւ յայնոսիկ թո-
C 97v ղուլ եւ ոչ յառողջութիւն ա//ժանդակել ոչ ինչ այլ է, քան եթէ
արտաքս տալ եւ թողացուցանել յախտէն զաշխատեալն։

Եւ արդ՝ որպէ՞ս արդեաւք մի ախտացուք ի սկզբանն զհիւան-
դութիւնն եւ կամ թէ ի ներքոյ անկեալք արտաքս փախիցուք։ Թէ
նախ առաջին ոչինչ մեծ եւ առաւել, քան զբնութիւն մարդկայնոցս
ինչ զատիցիմք. մի՛ զճոխութիւնս մարդկան, մի՛ զփառս ծաղկեալս,

[27] զայսոսիկ... ել] C
[28] ախեզ] ախշզ B
[29] ախտեցելոյն] աշխատեցելոյն D

մի՛ զմարմնոյ թաչողջութիւն[32], քանզի ոչ յանցաւորս սահմանեմք գոլ զբարին, այլ ի յաւիտենականսն եւ ի ճշմարիտսն մերձաւորութիւնսն կոչիմք։ Որպէս թէ, որ ընչաւէտանացն ո՛չ եւ նախանձ արկանելի է[33] յաղագս ընչեղութեան եւ ո՛չ ճոխն յաղագս մեծութեան պատուոյն, եւ ո՛չ զաւրաւորն վասն ուժոյ մարմնոյն, ո՛չ իմաստունն յաղագս բանին զոյաւորութեան։ Քանզի գործիք են այսոքիկ առաքինութեան, որոց բարիօքն վարին՝ ոչ ինքեանք յինքեանս ունելով զերանութիւն։ Իսկ որ չարաչար նոքաւք վարի ողորմելի է. զոր աւրինակ, որով զոր էառ ի պատերազմողացն վրէժխնդրութիւն, այ-
D138v նու կամաւորպէս զինքն խոցոտիցէ։ Եթէ քա//քուք եւ ըստ ուղիղ
A290r բանին ի մերձաւորսն//ձեռնարկէ եւ տնաւրինէ զաստուածայինսն ոչ առ յինքեան վայելումն զանձէ զովելի լինել եւ սիրելի, իրաւացի է
C 98r յաղագս եղբ//այրսիրութեան եւ հաւատարութեան բարուցն։ Դարձեալ իմաստութեամբ որ զանազանի եւ բանիւ աստուծոյ պատուի եւ պատմող է բանահայական բանիցն։ Մի՛ մախասցիս ընդ այնպիսումըն եւ մի՛ կամեսցիս երբէք լռեցուցանել զնա, որ բանահայական բանիցն է տեսող, եթէ ոգւոյ շնորհի ընդունակ է որ. եւ զովութիւն յայնցանէ, որք լսենն զհետ երթայ։ Քանզի քո է բարին եւ քեզ առաքեցաւ ի ձեռն եղբաւրն վարդապետութեան պարգեւ՝ եթէ ընդունել կամեսցիս։ Զի եթէ զաղբեւր բխել ոչ որ խնու եւ արեգական պայծառացելոյ[34] ոչ որ զդէման ծածկէ եւ ոչ յաչաղէ յայնոսիկ, այլ ընդ ինքեան մաղթէ զվայելումն հոգեւոր բանին։ Յեկեղեցւոյ բխեցելոյ եւ բարեպաշտի ի շնորհաց հոգւոյն ի յաղբերացելոյ ո՞չ ի ներքոյ կայցես զլսելիսդ՝ հանդերձ ուրախութեամբ, ո՞չ գոհաբար ընկալցիս զաւգտակարութիւն, այլ խածանէ զքեզ խնդութիւն լսողացն եւ կամէի՞ր, արդեաւք, ոչ զաւգտեալն գոլ եւ ոչ զգովողն։ Զո՞րս այնոքիկ պատասխանի ունիցին առաջի դատաւորին սրտից մերոց։

Արդ՝ բնութեամբ գոլ գեղեցիկ վարկանելի է զոգւոյս բարիս, իսկ զառաւել ծաղկեալն ընչեղութեամբ եւ զաւրութեամբ պանծա-
C 98v ցեալն եւ թաչողջութեամբ մար//մնով գեղեցկաբար վարեցեալ, զոր ունին, սիրել եւ ընդունել որպէս հասարակաց կենցաղոյս գործս ստացեալ, զի թէ յայնոսիկ ըստ ուղիղ բանին ձեռնարկիցէ, եթէ յընչից մատակարարութիւն աննախանձ իցէ կարաւտելոց եւ մարմնով

---

32 թաչողջութիւն] թաչութիւն D
33 նախանձ արկանելի է] չարակն B
34 ոչ... պայծառացելոյ] C

պատուաւորութիւն ընձեռիցէ տկարաց եւ զամենայն զայլս զգոյաւորութիւնն ոչ առաւել ինքեան վարկանիցի, քան թէ ումեք կարաւտե-
A290r ցելոցն[33]։ Իսկ զաչն// այսպէս առ աչնորիկ կացեալ թշուառական համարեալ մանաւանդ, քան եթէ նախանձելի, զի մեծամեծս ունի
D139r առ ի չարն գոլ զպատ//ճառն։ Քանզի այս է յառաւել պատրաստութենէ[34] եւ յիրաց կործելւ, զի եթէ թոշակ անիրաւութեան է յառաւել պատրաստութենէ[35] ընչեղութիւնն՝ ողորմելի է փարթամն։ Եւ եթէ պատուաւորութիւն ի յառաքինութենէ ոչ ունի տեղի յաչաղանաց եւ որոց, զի նոցանէ ազգասան ամենեցուն առաջի դնէ։

Բայց եթէ ոք արդեաւք առաւելութեամբ չարեացն եւ զինքն յաչաղէ ի բարեացն բոլորովին իսկ ի վեր յառնել խորհրդովքն զմարդկայնովքս եւ առ արդարեւ բարին եւ զովելին հայեցիս բազում արդեաւք կարատացեալս զապականացուաս, եւ զերկրային-
C 99r ս // երանելիս գոլ, եւ նախանձելիս այսպէս ունելով, եւ ոչ իբրեւ
C 99r ընդ մեծամեծս հիացեալ յաշխարհականս անհնարին երբէք//[36] մերձ լինել զմախանան։ Եւ եթէ ամենեւին բաղձաս փառաց եւ կամիս քան զբազումս երեւելի լինել եւ յաղագս աչնորիկ ոչ համբերես երկրորդ գոլ։ Քանզի են եւ այսորիք առ ի մախալն պատճառք։ Դու ի սատացուած առաքինութեան՝ որպէս ի մեծ ինչ վտակ՝ փոփոխեսցես զքո պատուասիրութիւն, եւ մի՛ ամենեւին փարթամանալ ամենայն իրաւք կամեսցիս, եւ մի՛ ընտիր գոլ յաշխարհիս իրս, քանզի եւ ոչ ի քեզ են այդորիկ։ Այլ արդար լիցես եւ ողջախոհ, եւ իմաստուն, եւ արի, եւ համբերող ի բարեպաշտութեան չարչարանս։ Վասն զի այսպէս եւ զքեզ ինքն ապրեցուցես եւ ի վերայ մեծամեծաց բարեացն մեծագոյն եւս կացես զերանելին լինելն, քանզի զառաքինութիւն ի մեզ եւ կարելի ստանալ աշխատասիրին, իսկ ընչիցն զգեստք եւ զեղեցկութիւնք մարմնոյն ի մեծութիւն արժանաւորութեանց ոչ ի մեզ։ Արդ՝ եթէ եւ մեծ բարի առաքինութիւն բաւականագոյն եւ խոս-
A291r տովանեալ յամենեցունց ունի՝ // զնախապատուութիւն զայսոցիկ մեք զհետ երթիցուք, որ լինել անձին յայլոց ախտիցն եւ յաւէտ ի
C 99v բոլորեցունց յաչաղան//աց ոչ մարբեցելոյ անհ//նարին է ոչ տեսա-
D139v նել որպիսի չարէ կեղծաւորութիւն.

---

33 կարաւտեցելոցն] կարաւտեցելոցն երանելի է B
34 յառաւել պատրաստութենէ] B
35 յառաւել պատրաստութենէ] C
36 B գրչագիրը այստեղ ընդհատվում է։

Եւ նա պտուղ է մախանաց, քանզի կրկին բարք մախանաց մանաւանդ ի մարդիկ լինին յորժամ զառնելութիւն ի խորուս ունելով սէր ցուցանիցեն, ածանեն զվերբերեւութիւն ըստ ի ներքոյ ծովու վիմաց, որք սուղ ինչ ջրով ծածկեալք են, չար ու նախատեսակ անզգուշիցն լինին։

Արդ՝ եթէ եւ մահ մեզ անդուստ իբր յաղթեալ ի վերայ ցնդի բարեացն անկումն աստուծոյ ատարութիւն, իրաւանց խառնակութիւնք եւ խոտորումն ամենեցուն համանգամայն ըստ կենցաղոյս բարեաց։ Հաւանեացուք առաքելոյ եւ մի՛ լիցուք անպարծք՝ զիրեարս յառաջ կոչելով՝ ընդ միմեանս մախալով*, այլ մանաւանդ՝ քաղցունք, բարեգութք՝ շնորհելով մեզ իւրեանց՝ որպէս եւ աստուած շնորհեաց մեզ**, որում փառք յաւիտեանս յաւիտենից[17], ամէն։

ՅԱՂԱԳՍ ԳՈՀՈՒԹԵԱՆ

Լուարուք զբանս առաքելոյ, ի ձեռն որոյ ընդ Թեսաղոնիկեցիսն
խաւսի՝ ամենեցուն միտս դնէ, որք ի կենցաղումս, քանզի վարդա-
C195v պետութիւնն առ այնոսիկ, որ հանապազ// նմա հանդիպէին, էր խոկ.
խոկ որ ի նմանէ՝ չահն ընդ ամենայն անցցէ մարդկան կեանս
Յամենայն ժամ խնդայցէք, ասէ, աննուաղաբար աղաւթեցէք, յա-
մենայնի գոհացարուք***։ Այդ զի՞նչ խնդալն ինքն է։ Եվ զի՞նչ
B 921r ի նմանէ ագա//ակարագոյնն։ Եւ զիա՞րդ կարողութիւն զան-
D 205r պակաս մաղթանան ուղղել// եւ յամենայնի զգոհութիւն ըն-
ծայել աստուծոյ՝ սուղ ինչ յետոյ պատմեսցուք։ Բայց, որք
յընդդիմակայն մեզ պատահեն, հայհոյութիւնքն զաւրինադրութեանս
անկարութիւն զայսոսիկ՝ յառաջագոյն առնուլ հարկաւոր է։ Զի՞նչ
առաքինութիւն աւելի ի դիշերի եւ ի տուընջեան քրուել[2] զանձամբ
հրճուելով եւ ցնծալով լինել։ Զիա՞րդ եւ կարողութիւն է ուղղել զայ-
նոսիկ բիւրուց շուրջ կացելոց զմեւք ակամա չարեաց. հարկաւոր է
անձինն զորտմութիւն ընդունել՝ յորս խնդալն եւ բարեմտելն յաւէտ
անկարութիւն է կամ՝ տապակեցելումն ո՛չ ցաւել եւ կամ խոցոտե-
A 354v լումն ո՛չ վտանգել, եւ կամ որբք ուր շուրջ զմեւք// կացցեն հիւան-
դութիւնք ինչ։

* Հմմտ. Առ Գաղատ., Ե, 26։
** Հմմտ. Եփես., Դ, 32։
*** Հմմտ. Առ Թեսաղ., I, Ե, 16—18։

17 յաւիտենից] D
1 ի նմանէ] իմն B
2 բրուել] քննել Է

Զխորհուրդսն տկարացուցանելով պատճառի զպատճառս մե-
ղաց, որ յաղագս պահպանութեան պատուիրանացն դանդաղկոտն
C196r է յաւրինադրին վերայ յարուցանել բամբասանս յանցգնի՝ որպէս//
զանկարելիսն սահմանողի։ Եւ աստ[3] զի՞րդ կարողութիւն է ինձ
խնդալ յամենայն ժամ՝ պատճառաց խնդութիւն չիք ոչ կացելոց։
Քանզի արտաքսեալ են, որ առնեն զխնդալն, եւ ոչ ի մեզ կացեալք
սիրելոյ մերձաւորութիւն, ծնողաց յետ բազում ժամանակաց պա-
տահումն, ընչից գիւտք, պատիւք ի մարդկանէ, յաջողութիւնք ի
զմնդակ հիւանդութենէ հաստատութիւն եւ այլք կենցաղոյս բա-
րաւորութիւնք։ Տունք քաջալաւացեալ ամենայնիւ, սեղան զեղեալ,
հաղորդք սիրախութեանն, պատեհագոյնք յակլութիւնք եւ տեսու-
թիւնք, որք զհեշտութիւն բերեն, ողջութիւն ընտանեացնիցն եւ այլք
նոցա ըստ կենցաղոյս յղփութիւնք, քանզի տխրականքն ոչ յատուկ
D205v ի մեր վերայ անկեալք ցաւեցուցանեն, այլ եւ զփրկչիսն// եւ զաղ-
գակիցսն տրտմեցուցանեն։ Որպէս զի յամենեցունց յայտնեալ հար-
կաւոր է զհրճուանսն եւ զտրտմութիւն անձին ժողովել։ Եւ այսո-
քիւք՝ յորժամ տեսանիցէ զթշնամեացն կործանումն, զզրժողացն
վէրս, զբարեգործացն զերախտիս եւ միանգամայն պարզաբար՝ եթէ
ո՞չ ի մերձ էիս զմնդակագոյնքն եւ ո՞չ վստահանալով բոլորովին,
որք զկենանսն մեր ամբոխիցեն, յայնժամ կարողութիւն է լինել
C196v յոգւոյն//խնդութիւն։ Արդ՝ որպէ՞ս հրաման մեզ տուաւ, որ ոչ յա-
ժարութեամբ ուղղի, այլ զկնի գոյ այլոցն յառաջ եղելոցն էիցն։
Զի՞րդ եւ աննուազաբար աղաւթեցից՝ մարմնոյ պիտոյից հարկա-
ւորապէս զմիտս անձինս դարձուցեալ առ ինքեանս անկարելի եղե-
A355r լոյ ըստ նմին առ երկուս հոգս զմիտսն բաժանեալ//։ Այլեւ յամե-
նայնի գոհանալ հրամայեցաւ։ Գոհացա՞յց տանջեցեալ՝ վիրաւորեալ
ի վերայ անուի, արկեալ զաշս, խարեալ։ Գոհացա՞յց զանեալ՝ զան-
պատում վէրս յառելեաց՝ ընդունելով սատուցեալ ի ցուրտ, սովով
խեղդեալ ի վերայ փայտի կապեալ, անորդի լեալ յանկարծաւրէն
եւ կամի ի նմին խոկ ի կնոջէ զրկեալ, նաւաբեկութեամբ յանկարծա-
կի անկեալ ի փարթամութենէ զրժողաց ի ծովու, եւ աւազակաց ի
ցամաքի պատահելով՝ վէր ունելով՝ կապարտեալ, աղքատացեալ
ի կապարանսն բնակելով։ Զայսոսիկ եւ եւս յոլովագոյնս, քան զայ-
նըս բամբասանս առեալ զաւրինադրողէն[4], պատասխանի մեզաց ի-

[3] եւ աստ] B, աստ] A
[4] զաւրինադրողէն] զաւրինադրին ABD

բեանց կազմել վարկանելով, որ յաղագս հրամայեցելոցն մեզ՝ որ-
պէս անկարելեաց զհայհոյութիւնն։
Արդ՝ զի՞նչ ասեմք առ Այլ ինչ հայելով առաքեալն զանձինս
D 206r մեր// փորձեցեալ յերկրէս ի բարձրագոյնսն ամբառնալ եւ յերկնա-
C 197r յին քաղ//աքականութիւն փոփոխեալ։ Որք ոչն հասանեն ի մեծ խոր-
հուրդս աւրինագրին, յերկրի եւ ի մարմնի՝ իբրեւ ի տիղմս զաւրեն
որդանց թաղեալք ի մարմնոյն ախտս զկարողութիւն առաքելական-
նացն հրամանացն պահանջեն։ Բայց նա յառաջ կոչէ յամենայն ժամ
խնդալ ոչ որ, որ հանգիպեսցի, այլ որ իբրեւ զինքն էր ոչ կելով
ի մարմնի, այլ կենդանի ունելով յինքեան զՔրիստոս, որ առ ծայ-
րագոյն բարեացն մերձաւորութիւնս ոչ երբէք զամբոխարարս զմար-
մնոյն ախտակցութիւնս ընդունէր։ Այլ թէպէտեւ կատարեալ լինէր
մարմինն ի միաւորութենէն, լուծեալ մնայր ի չարչարեցելումն մար-
մնոյ մասին բաժանումն տրամեցուցանողի ոչ կարելով անցանել
առ իմաստ հոգւոյն։ Քանզի եթէ մեռուցանէաք զանդամս յերկրի
A 355v ըստ աւանդութեան առաքելոյ եւ զմեռելութիւն Յիսուսի ի մարմնի//
բերեալք* հարկաւորապէս մեռեալ մարմնոյն վարք, ընդ որով՝ եւ
վէրք առ լուծեալն ի միաւորութենէն իւրմէ հոգւոյն ոչ գնայր ան-
պատուութիւնք։ Եւ տուգանք եւ ընտանեաց մահք ոչ եղանէին ի միտ-
սն եւ կործանէին զբարձրութիւն ոգւոյն առ այնոցիկ, որք աստէն
ախտակցութիւնքս։ Քանզի եթէ հաւասար խորհէին առաքինոյն, որք
C 197v ի դժուարութեան անկանին, ոչ ընձեռէին տր//տմութիւնս ընկերին,
որք եւ ոչ ինքեանք տխրաբար բերէին զվտանգսն։ Իսկ եթէ ըստ[5]
մարմնոյ կեցցեն եւ այնպէս տրտմեցուցեն, այլ ողորմելիք դա-
տեացին ոչ յաղագս ամբոխիցն յաւէտ, քանզի ոչ եթէ յորդորագոյնք
լինել ընտրելով զանկսն[6] բոլորովին։ Իսկ անձն միանգամայն կա-
D 206v պեալ ընդ ցանկութիւնս արարչին եւ որք անդն են, զե//ղեցկու-
B 921v թիւնքն սովորեալ զաւարճանս, խնդութիւն//ինքեան եւ բարեմտու-
թիւն ի զանազան փոփոխմանցն մարմնական ախտից ընդունելով
ոչ փոփոխի, այլ, որք այլոցն լինին տրտմականք յաւելուած, ուրա-
խութեան առնէ։ Որպիսի էր Պաւղոս՝ հաճելով ընդ տկարութիւնս,
ընդ նեղութիւնս, ընդ հալածանս, ընդ վիշտս**, պարծանս ինքեան
զնուազութիւն[7] առնելով սովով եւ ծարաւով, ցրտով եւ մերկու-

---

* Հմմտ. Առ Կորնթ. II, Դ, 10։

** Հմմտ. Առ Կորնթ. II, Զ, 4, հմմտ. ԺԲ, 10։

[5] ըստ] B

[6] զանկսն] զվանկսն AB

[7] զնուազութիւն] զնուազութիւն D

թեամբ, հալածանաց եւ նեղութեամբ*, որով այլքն դժուարին եւ առ
կեանսն հրաժարեն, այլ նա այսոքիւք ցնծայր։ Արդ՝ որք միանգա-
մայն ուսումնարար ընդունին զառաքելական միտսն եւ ոչ իմանան
թէ առ աւետարանականն զմեզ յառաջ կոչէր կեանս, յանդգնին բամ-
բասել զՊաւղոս՝ որպէս թէ զանկարելիսն մեզ սահմանեաց։
Այլ այժմ վարդապետեսցին, որով խնդալ դիւրաբանագոյն
C 198r պատճառաւքն ի ձեռն աստուծոյ մեծապարգեւ//ութեանն, որ մեզ
առաջի կայ։ Եկաք ի գոյս՝ յոչ էից, ըստ պատկերի արարչին եղեաք,
A 356r զմիտս եւ զբան, որք կա//տարեն զմեր բնութիւնս, ունիմք, որովք
զաստուած ծանեաք։ Եւ զգեղեցկութիւն արարածոց արուեստարար
ուսանիմք ի ձեռն նոցունց, որովք, որպէս եւ գրովք ոմամբք զմեծն
աստուծոյ յամենեսեան զնախախնամութիւն եւ զիմաստութիւն ըն-
թեռնումք։ Որոշողք եմք բարւոյն եւ վատթարին, զընտրութիւն ազ-
ատակարացն։ Եւ զի բաց բարձումն վնասակարին ի նմին իսկ ի բնու-
թենէ ուսաք, աւտարացեալք յաստուծոյ ի ձեռն մեղացն, դարձեալ
յընտանութիւն³ վերստին կոչմանց եկաք արեամբ միածնին, յանա-
պատի ծառայութենէն արտաքս ելեալ գտաք։ Յոյս յարութեան
յաւիտենական⁴ բարեացն վայելք յերկինս թագաւորութեան աւե-
D 207r տեացն, բարիք// եւ միտք, եւ բան, եւ զաւրութիւնք գեր ի վերոյ
լեալք։

Զի՞րդ ոչ այսոցիկ արժանաւորք իցեն խնդութեան եւ անդա-
դար. եւ մշտընջենաւոր ուրախութեան բաւական լինել պատճառք,
այլ կարծել զորովայնամոլն եւ որ ի նիւթոյն զինչն փոփոխէ եւ ի
կաւուց անկողինան անկեալ կայցէ խորդալով, այնպիսումն արժա-
նի խնդութեան իցեն կեանքն։ Բայց ես զնոսա ողբալ առժմ վայել
C198v է յայնցանէ, որք//միտսն ունիցին եւ երանել, որք յուսով զհանդեր-
ձելոյ յաւիտեննին զկեանս բերիցեն եւ զմատակայ յաւիտեանս փո-
փոխիցեն։ Եթէ ի հուր արկանիցին՝ աստուծոյ միաւորեալք իբրեւ
զերիս մանկունսն, որք ի Բաբելոնին, եթէ ընդ առեւծս արգելցին,
եթէ ի ձկանէ կլանիցին, ի մեզ պարտ է երանել եւ նոցա խնդու-
թեամբ եկեալ ոչ մերձաւորաւքս ցաւեցեալք, այլ յուսով, որ զկնի
մեզ կայցէ ուրախանալ։ Քանզի, թուի ինձ, եթէ գեղեցիկ նահատակն,
որ յաղագս բարեացն է, միանգամայն ի բարեպաշտութեան ասպա-
րեզ մտեալ տեսեալ, պարտ եւ արժան է առաքինաբար ի հարուածս

---

* Հմմտ. Առ Կորնթ. II, ԺԱ, 27, Հմմտ. Զ. 4։

³ յընտանութիւն] յընտրութիւն AD

⁴ յաւիտենական] աւետարանական ABC

հակառակամարտացն յուսով փառացն, որք ի պսակացն լինին։ Զի
A356v եւ ի մերկամարտ նահատակութիւնսն, որք// ի կառուսպանսն յառաջագոյն սովորեն, ոչ ի ցասոց խորշին ի հարուածոյն, այլ երկաքանչիւրովք ձեռաւք յառաջ մատուցեն[10] առ ընդդիմարտսն ցանկութեամբ գովութեանցն զմատուսոր վտանգն անտես առնեն։ Նոյն-
D207v պէս եւ փութացելումն յառաքինութիւնս, թէպէտեւ մեր//ձաւոր ինչ իցէ ի խոշորագունիցն, ոչ է պարտ զիտել առ խնդութեամբն, վասն զի «նեղութիւն զհամբերութիւն գործէ, համբերութիւն՝ զհանդէս, հանդէս՝ զյոյս, իսկ յոյսն՝ ոչ երբէք[11] ամաչեցուցանէ»*։ Ցաղագս
C199r որոյ եւ այլուր նեղութեան համբերել//յուսով խնդալ ի նմին իսկ ի Պաւղոսէ ուսաք։ Արդ՝ յոյս է, որ զխնդութիւն անակից[12] հոգւոյ առաք ի նոյն պատրաստ է։

Այլ ինքն առաքեալ՝ եւ եթէ լալ պարտ է մեզ հրամայէ ընդ լացողսն**։ Եւ գաղատացւոցն գրելով՝ լայր յաղագս թշնամեաց խաչին Քրիստոսի։ Եւ զի՞նչ պարտ է ասել՝ զԵրեմիաս լացեալ եւ զեզեկիել ողբոն իշխանացն*** ի հրամանէ աստուծոյ գրել, եւ զյոլովս ի որբոցն հառաչեցեալ՝ «վայ ինձ մայր իմ, իբրեւ զո՞ ոք ծնար զիս»**** եւ վայ ինձ, զի կորեաւ երկիւղած, եւ ուղղեալն ի մարդկանէ ոչ է, և վայ ինձ, զի եղէ իբրեւ հասկաքաղ ի հունձս*****, Եւ բոլորովին, որք խուզեն զձայնս արդարոցն, եւ եթէ ուրեք ինչ գտցեն, տխրագոյնս ձայն արձակեալ հառանեցիս։ Եթէ ամենեքեան զաշխարհս զայս եւ որ ի սմա կեանք դժուարինք են՝ զայնոսիկ հառաչեն՝ «վայ ինձ՝ զի պանդխտութիւն իմ յերկարեցաւ»******, քանզի ցանկութիւն ունի լուծանիլ «եւ ընդ Քրիստոսի գոլ»*******, իբրեւ ի խափանիչ խնդութեան զպանդխտութեանս այսորիկ ընդ երկարութիւն դժուարի։ Դաւիթ եւ ի նուագսն ողբս մեզ զսիրելոյն եթող զՅովնաթանայ, ընդ որում ողբացաւ եւ զԹշնամին իւր։ «Ցաւիմ ի վերայ քո եղբայր Յովնաթան»********, Եւ «դստերք իսրայելի ողբա-

---

* Առ Հռովմ., Ե, 3—5։
** Հմմտ. Առ Հռովմ., ԺԲ, 15։
*** Հմմտ. Եզեկ., ԺԹ, 1։
**** Երեմ., ԺԵ, 10։
***** Հմմտ. Միք., Է, 1—2։
****** Սաղմ., ՃԺԹ, 5։
******* Առ Փիլիպ., Ա 23։
******** Թագ. II, Ա, 26։

[10] մատուցին] մատչին ACD
[11] երբէք] ACD
[12] անակից] անկակից B

ցէ՛ք ի վերայ Սաւուղայ»*։ Զմին ողբացաւ՝ մեռեալ ընդ մեզոն, իսկ
C 199v զՅովն//աթան // իբրեւ խաչառ իւր հաւզորդ ուն//ելով կենացն։ Եւ
D 208r զի՞նչ պարտ է եւ զայլսն ասել։ Արտասուեաց եւ տէրն** ի վերայ
A 357r Ղազարու, արտասուեաց եւ ի վերայ Երուսաղէմի*** եւ երանէ
զողբացողսն****։ Եւ դարձեալ, որք լանն, գիտեն ձայնակիցս զայսո-
րիկ ասեն, որ յամենայն ժամ խնդացէքն ասէ*****, զի եւ ոչ ի նո-
ցունց ի սկզբանց արտասուքն եւ խնդութիւն զլինելութիւնն ունին։
Քանզի մինն իբրեւ ի վիրէ ումեքէ յակամայ արկածից հոգւոյն հա-
րեցելոյ եւ ամփոփեցելոյն եղեալ, որ զարտաքս ջուրն ծնանել բնա-
ւորեցաւ։ Իսկ խնդութիւն իբրեւ խայտանք իմն են հոգւոյն ըստ կա-
մացն աւետաւք, ուստի եւ, որ ի մարմնի են պատահմունքն, զա-
նազանին. քանզի տրտմեցելոցն գեղնագոյն եւ կապուտակագոյն,
եւ ցամաքեալ է ամբարձումնն։ Իսկ հրճուեցելոցն ծաղկեալ եւ կար-
B 922r միրագոյն մարմնոյն ունակութիւնս, քանզի// վաղէ իմն յոգւոյն
յառաջ մղեցելոյ ի հեշտութենէն յարտաքոյսն։

Առ այնոսիկ ասեմք, եթէ եւ՛ ողբք, եւ՛ արտասուք սրբոցն յա-
ղագս աստուծոյ սիրոյն լինէր, քանզի միշտ տեսանելով զսիրոյն եւ
զանգուստ ուրախութիւն յիւրեան անձնացուցանելով, որ ի ծառայա-
կիցն իւրեանց էր, տեսանինէին եւ ազային զմեղուցեալսն վերստին
C 200r ուղղել զնոսա ի ձեռն արտասուացն։ //Զոր աւրինակ՝ որք յեղերսն
կայցեն ծովուն ընկղմեցելոցն տխտակիցք լինին՝ ոչ մատնելով
զիւրեանց զգուշութիւն ընդ այնոսիկ, որք վտանգինն։ Նոյնպէս եւ
ոչ որք յանցանաւք ընկերացն տխրին զընտանի ուրախութիւն, այ-
D 208v լեւ ի հակառա//կ են. մեծագոյնս եւս առնեն զնոսա, յաղագս որոյ
յեղբարսն արտասուքն են ուրախութեանն տեսոն[13] արժանաւորք
լեալք։ Յաղագս այսորիկ երանի, որք[14] լանն, երանի սգաւորաց,
զի նոքա մխիթարեսցին******, եւ նոքա ծիծաղեսցին*******, Սաղր
ասէ ոչ որ այտիւքն անկեալ հեշտումն եռանդամբ արհանն, այլ զա-
նապակ եւ զանխառն տխրանաց զուարթութիւն։ Եւ միշտ զմիտսն
A 357v ընդ յաց//եալսն թողացուցանէ առաքեալ, վասն զի արտասուքն այն

* Թագ. II, Ա, 24։
** Հմմտ. Յովհ., ԺԱ, 35։
*** Հմմտ. Ղուկ., ԺԹ, 41։
**** Հմմտ. Մատթ., Ե, 4։
***** Հմմտ. Ղուկ., Զ, 21։
****** Մատթ., Ե, 4։
******* Հմմտ. Ղուկ. Զ, 21։

13 տեսոն] են B
14 որք] որ D

որպէս սերմն եւ փոխարէնք լինին յաւիտենական խնդութիւն: Եւ ինձ
մատուցդ ի վեր եւ տես զհրեշտակացն կայանս, եթէ այլ ինչ վայե՞լ
է նոցա կայանք, բայց յատուկ խնդալն եւ հրճուել, զի արժանա-
ցո՞ւք են մերձ կալ աստուծոյ եւ վայելել յանճառելի ուրախութիւն-
սըն եւ գեղեցկութիւն փառաց աստուծոյն: Առ այն կեանս հայեցու-
ցանելով զմեզ, առաքեալ ասելով՝ յամենայն ժամ խնդալ մեզ հրա-
մայէ:

Եւ համայն առ արտասուելն տեառն ի վերայ Ղազարու եւ ի
C 200v վերայ քաղաքին, դայն ասել//ումնիմք, զի եւ եկեր եւ արբ՝ ո՞չ ինքն
այնոցիկ կարատեալ, այլ քեզ չափ եւ սահման հարկաւորացն ան-
ձին ախտից թողլով: Նոյնպէս արտասուեաց, զի[15] ողբացողաց եւ
սգացելոց զաստակացեալ ախտոն նուաստացուցանելով ուղղէ:
Քանզի ո՞ այլ, քան արտասուելն բանին չափաւորութեան կարա-
տանս եւ ի վերայ ոյր լինել, եւ որքան, եւ ե՞րբ, եւ որպէ՞ս ասէն
է: Զի ոչ ախտաւոր էր արտասուքն տեառն, այլ վարդապետական ան-
դուստ է յայտ՝ «Ղազարոս բարեկամ մեր ննջեաց, այլ երթամ զի
D 206r զարթուցից զնա»*: Ո՞ ի մենջ զննեալն զսիրելի ող//ջա զօր սուղ
ինչ զկնի վստահանա զարթնուլ: «Ղազարէ՝ եկ արտաքս»**, եւ մե-
ռեալն արտաքոյ լինէր, եւ կապեալն գնայր: Արանչելիք ի զարմաց-
մանն երկուլք կապեալ գոտս, եւ ոչ խափանեալ առ չարժումն,
քանզի մեծ էր, որ զաւրացուցանէրն, քան զխափանիչն: Արդ՝ որպէ՞ս
զայսպիսի զզաւրութիւնս հանդերձեալ էր առնել, արտասուաց ար-
ժանի զզիպուածն վարկանէր: Եթէ ո՞չ յայտնի է, զի ամենայն ստա-
տեք զմեր տկարութիւնս տեսանելով՝ չափովք ոմամբք եւ սահմա-
նաւք զհարկաւորսն չուրջ էառ զկիրս, քանզի զանախտակցութիւն
իբրեւ զզաղանային իմն արտաքս խոտորեցոյց, իսկ զորամաւէրն
C 201r եւ զողբաւէրն, որպէս// զանաղգի հրաժարեցոյց: Յաղագս որոյ եւ
A 358r արտասուեաց ի վերայ սիրելոյն, ինքն// զհաւասարութիւն մարդկա-
յին բնութեանս եցոյց եւ զմեզ յերկաքանչիւրոցն առաւելութեանցն
ազատեաց՝ ոչ հեշտանալ յախտսն եւ ոչ անզգայաբար ունել առ
տրտմականսն հրամայելով: Արդ՝ որպէս ընկալաւ զբաղցնուլն տէրն,
հաստատուն կերակուրն չնչեցեալ ի նմանէ եւ զծարաւեալն
իբրաւացոյց՝ խոնաւութեան ծախեցելոյ, որ ի մարմնին, եւ
վաստակեաց մարմնոյն եւ չլացն յուղէգնացութենէն յաւէտ ձգեցե-

---

* Յովհ., ԺԱ, 11:
** Յովհ., ԺԱ, 43:

[15] զի] ABC

լոց. ոչ աստուածութիւն աշխատութեամբ տաժանեալ, այլ մարմ-
նոյն, որ ի բնութեան յարմարագոյն էր՝ զպատահումն ընկալաւ,
նոյնպէս և զարտաքինն իրաւացոյց գրեականն ի մարմնի լինել
զպատահումն թողացոյց։

Եւ Հանգիստի յորժամ խորագոյն խնկապատիկն, որ ի տրտմու-
D209v թենէ գոլորշիքն են, լնուցուն իբրեւ ի ձեռն առ//ուաց ոմանց, որք
յուլոն գնացք են, խռնաւագոյնք զծանրութիւնս պատրաստէ։ Ուստի
հնչումն իմն և ցնորք, և ապշութիւն յանկարծելեաց տրտմակա-
նացն լրոյ լինին. թմրեցելոյ գլխոյն ի գոլորշեացն, զորս ի խորա-
գոյն ջերմութենէն պնդութեամբ ի վեր առաքի։ Եւ ապա կարծեմ
իբրեւ ամպ ի մանրացաւղ, նոյնպէս թանձրութիւն գոլորշեացն յար-
C201v տաւսր լուծանի։ //Աստուստ և հեշտութիւն իմն տրտմեցելոցն
յոգքան զանխլաբար լալումն ունայնացուցանէ զնոսա ի ծանրութենէն
և հաստատէ զրանիս ճշմարտութիւն փորձ եղելոցն։ Քանզի զբա-
ցումս գիտացաք յոգքան ակամայ թոթոթեցուցանելով զարտասու-
սն բռնաբար ժուժկալել համեցեալք և ապա յանհնարին անկանին
յախտս ոմանս ի խեղազարութիւն և ի լուծումն։ Եւ ոմանց ամենե-
B922v ւին ցամաքեալք՝ որպէս հաստատութեան ոկարացելոյ. //զզգայու-
թիւնս նոցա ծանրութեամբ տրտմութեանն խորտակեալ։ Զոր և
ի վերայ բուզոյ է տեսանել՝ յընտանի իւրմէ ծխոյն ինքն հեղձանի
A358v ոչ արտաքս ելանելով, այլ յինքեան շրջանակեալ։// Զայս առեն և
յաղագս այնորիկ, որ անաւրինէ զկենդանին զաւրութիւն լինել, քան-
զի թառամէ ի փոանցաւորացն և շիջանի՝ և ոչ ի միոյ եղելոյ
արտաքսէ շնչումնն։

Արդ՝ մի որ վկայութիւն իւրոյ ախտին զտեսանն առցէ զար-
տաւսր տրտմաւէրքն, զի որպէս կերակուրն էր, զոր տէրն եկեր, ոչ
ի հեշտակրութիւնս մեղ է պատճառ, այլ ընդդիմակին ժուժկալու-
թեան և առկայապիտութեան սահման վերացոյն։ Նոյնպէս և ար-
D210r տաւսրն ոչ է ատրնազրութիւն՝ առ[18] ողբալ, այլ լափ// բարեձեւ-
C202r գոյն եղեալ և աւրինակ հաւաստի։ Ըստ որում՝ աւրէն է//պարկեշ-
տաբար և գեղեցկապէս, ի բնութիւան մնալով, ի սահմանս բերել
զտրտմականսն։ Զի ո՛չ կանանց և ո՛չ արանց հրամայեցաւ ազատ-
րութիւն և բազմարտասուր լինել, այլ որքան տխրել ի տրտմելին և
սուղ ինչ արտասուր կաթեցուցանել, և զայն հանդարտութեամբ, մի՛

---

[18] առ] B

կականելով, մի՛ ազազակելով, մի՛ ըղձանդրձս պատառելով[17] կամ
փոշի արկանել ի գլուխ եւ մի՛ այլ ինչ յայնպիսեացն ամաչելի գործ
անխրատաբար առնելով առ ի մարդկայինսն։ Քանզի պարտ է մաք-
րեցելումն աստուածային վարդապետութեամբն, իբրեւ զգուշագոյն
իմիք պարսպով, ուղիղ բանիւն ամրանալ եւ արութեամբ, եւ ժուժ-
կալապէս զայնպիսեաց ախտից զարկածս ամփոփել, եւ մի՛ որ-
պէս ի անզի ինչ հովտագոյն խոնարհութեամբ եւ նուաստութեամբ
հոգւոյն զախտիցն հոլլս՝ զի վերայ ցնդեալսն ընդունել։ Քանզի
անարուոյ անձին եւ որ ո՛չ մի ինչ պնդութիւն ստուգոյ յուսոյն ունի-
ցի, ստատկապէս անկանելն[18] ի վայր եւ ի ներքոյ լինել տրտմու-
թեանցն։ Զի, զոր օրինակ, որդունք ի կակղագոյն փայտոն յաւէտ
ծնանին, նոյնպէս եւ տրտմութիւն ի թուլացեալ բարուց մարդկան
բուսանին։

Մի՞թէ աղամանդեայ էր Յոբայ սիրտն։ Մի՞թէ ի քարանց էին
A3 59r արարեալ նորա աղիքն. կորուսեալ նորա// մանկունքն ի վայրկեան
C202v ժամ//անակի, առանց վիրի խորտակեալք ի տան ուրախութեան, ի
ժամանակի վայելիցն ի վերայ շարժեալ նոցա սատանայի զտունն։
Ետես զսեղանն արեամբ շաղախեալ, ետես զմանկունսն զանազա-
D210v նապէս բաժ// ժամանակի ծնեալս հասարակ անկեալս կենացն վախ-
ճանեալ։ Ո՛չ հառաչեաց եւ ո՛չ արձակեաց ձայն ինչ[19] անտոհմիկ, այլ
զհռչակելին զայն եւ առ ամենեսին զովեալ զոհութիւնն բար-
բառեցաւ՝ «տէր ետ՝ և տէր առ, որպէս եւ տեառն թուեցաւ
այնպէս եղեւ»*։ Եղիցի անուն տեառն աւրհնեալ։ Մի՞թե անախ-
տակից էր այրն։ Եւ զիա՞րդ։ Որ եւ յաղագս ինքեան ասէ՝ ես լացի ի
վերայ ամենայն եղելոյ**։ Այլ մի արդեաւք ստեա՞ց՝ դայս ասելով։
Եւ համայն վկայէ նմա ճշմարտութիւն, զի առ այլովք առաքինու-
թեամբք եւ ճշմարիտ էր, քանզի՝ այր անբամբաս, արդար, սուրբ
ճշմարիտ***։

Իսկ դու երգովք ամամբք առ ի տրտմականսն արարելովք ող-
բաս նուագաւք ողբականաւք[20]։ Հալել գրո[21] զանձն պատրաստ ես
եւ, զոր օրինակ, ողբերգականացն յատուկ է ստեղծուածն պատ-

* Յովբ., Ա, 22։
** Համա. Յովբ, Լ, 25։
*** Համա. Յովբ, Ա, 1։

[17] պատառելով] պատառելով եւ ըհէրձ ճողելով C
[18] անկանելն] ախնարհեալն D
[19] ինչ] ինձ A
[20] ողբականաւք] D
[21] գրո] D

բաստութիւն, որովք զանօսրանսն հատանել ունին, նոյնպէս ցեղ թէ աւրինաւոր էր ողացելումն վայելչական գոլ՝ ձեւ սեաւ հանդերձ, երաշտացեալ վարսք եւ խաւար ի տան, եւ աղտ, փոշի. եւ նուազ
C 203r տխուր՝ միշտ զնորագոյն զարտմութեան գվէր անձինն// ողջ պահէ։ Լեցեա զայգոսիկ առնել, որք ոչ ունին յոյս Քանզի դու վարդապետեցար յաղագս ի Քրիստոսի ննջեցելոցն եթէ՝ «սերմանի ապականութեամբ՝ եւ յառնէ առանց ապականութեանն»*, «սերմանի անարգութեամբ՝ եւ յառնէ զաւրութեամբ, սերմանի մարմին շնչաւոր՝ եւ յառնէ մարմին հոգեւոր»**։ Արդ՝ զի՞ յերկարես զվախճանեալն զգեցուցանելովդ։ Ոչ գիտես ինքն ողբաս՝ որպէս յաւգնականէ ումեքէ զրկեալ. քանզի «բարի է, ասէ, յուսալ ի տէր, քան յուսալ ի
A 359v մարդ»***։ Մի զնա ողբար՝ // որպէս դժնդակս ինչ կրեալ. զի փոքր
D 211r ինչ զկնի յերկնից փող զնա զարթու//ցանէ եւ տեսցես զնա մերձ կացեալ բեմին Քրիստոսի։ Թող ի բաց զայնոսիկ զնուաստ եւ զանխրատ ձայնս, զվայս՝ անյուսից շարեացդ։ Եւ ո՞ կարծեաց այսպիսի ինչ լինել։ Եւ ո՞ր կարծիցի, թէ ծածկիցի զսիրելի զիմ զգլուխն։ Քանզի զայսոսիկ եթէ յայլմէ ումեքէ լսող լսիցեմք, շառագունել մեզ պարտ է յիշատակաւ անցելոցն եւ փորձիւ մատակայիցս զհարկաւորութիւն բնութեանս ախտս ուսուցանել։

Արդ՝ ոչ տարաժամ մահ եւ ոչ այլք ումանք դժնդակութիւնք յանկարծաւրէն ի վերայ անկեալք զարհուրեցուցանեն զմեզ երբէք՝ զզաստիարակեալս բանիւ բարեպաշտութեան։ Որպիսի որդի էր իմ՝
C 203v երկտասարդ, միայն ծերութեան//մխիթարութիւն, ազգականութեանըս՝ փոխանորդ. զարդ՝ տոհմիս, ծաղիկ՝ հասակակցաց. հաստատութիւն նոյն ի հասակի էր շնորհաւոր՝ նա յափշտակեալ կորեաւ
B 923r եւ հող, եւ //մոխիր եղեւ, որ փոքր մի յառաջ ախորժելի լսելեացս՝ զոր խաւսէրն հեշտալի տեսութիւն ծնողիս աչացս։ Զի՞նչ արասցուք։ Պատառեցի՞ց զպատմուճանս եւ անկեալ թաւալեցա՞յց յերկրի, եւ անփարելի եւ անմխիթարելի զիս ցուցից մերձաւորա՞ց՝ որպէս թէ մանուկ որ ի գանիցն վայելչէ[22] եւ արտաքս ոստից է[23], թէ հարկաւորաւ եղելոցն իմանալ եթէ անհրաժարելի են մահուն աւրէնք։ Ընդ ամենայն հասակս նմանապէս անցանեն եւ ամենայն ըստ կարգի բաղմաց մի լեալն դարձեալ լուծանիլ։ Ոչինչ զարմացայց ընդ

* Ա Կորնթ., ժԵ, 42։
** Ա Կորնթ., ժԵ, 43—44։
*** Սաղմ., ճժէ, 8։

22 վայելչէ] վեասիչէ B
23 արտաքս ոստից է] արտաքից է D

պատահումն եւ ոչ խոտորեցից զմիտս՝ որպէս յանկարծ եկ ի վերէ
ի վայր անկեալ՝ կանխաւ յառաջագոյն ուսեալ, եթէ մահկանացու
D211v էի, եւ մահկանացու ունէի զմանուկն։ Եւ զի ոչ ինչ մարդկայնոցս//
հաստատուն, եւ ոչ որ ամենեւին կայ մնայ յարարեալս բնաւորեցաւ,
A 360r այլեւ քաղաքք մեծամեծք եւ երեւելիք շինուած//ովքն՝ պայծառու-
թեամբ եւ զաւրութեամբ բնակչացն, եւ այլովքն ըստ անդուոցն, եւ
վաճառաց լիութեամբք կործանեալք՝ այժմ յատակ հեռյ պարկեշ-
C 204r տութեան//նշմարանք երեւին։ Եւ նաւ յոլովակի ի ծովէ ալեբեալ բեւ-
րաւպատիկ լիութեամբ[24] եւ աղքատութեամբ հանդերձ բեռամբն զմա-
հառակապացն պշահն ընձեռելով, մերթ ի վերայ անկեալ հողմոյ
անհրեւութացաւ։ Եւ զաւր՝ յաղթեալ ի պատերազմի յոգնակի զընդ-
դիմակացն փախուցանելով, ինքեանց բարաւրութիւն կազմելով
ողորմելի տեսութիւն եւ պառտութիւն զկնի եղեւ։ Ազգք բովանդակք
եւ կղզիք ի մեծ զաւրութիւն յառաջ եկեալք, եւ յոլով ըստ երկրի, եւ
բազում ըստ ծովու կանգնելով զյաղթանակ, յաճախ ընչեղութիւն
յաւարաց ժողովել կամ ժամանակաց վաստեցան, կամ գերիք լեալ՝
ի ծառայութիւն յազատութենէն[25] փոփոխեցան։ Եւ բոլորովին, զոր
եւ առիցես ի մեծամեծացն եւ յանդմերկրեաց չորեացն, վաղագոյն
առեալ[26] ունի կենցաղս զաւրինակն։

Զի, զոր աւրինակ, զծանրութիւն ի կշռոցն մէջս որոշեմք եւ
զասկեայ զանազանութիւն ընդ ամպատակի չփելով փորձեմք, նոյն-
պէս առ եղեալսն մեղ ի տեսանել չափս զյիշատակսն բերելով ոչ
արգելուք ի սահմանացն ուրեք ողջախոհութեանն արտաքս անկցուք։
Արդ՝ յորժամ քեզ եղբէք ի վերայ անկցի յանախորժելեացն յաւէտ
յառաջագոյն պատրաստութեամբ մտացդ՝ ի խռովութենէ մի ախ-
C 204v տացցիս // եւ զկնի յուսով հանդերձելոցն թեթեւ//ագոյն արասցես
D 212r զմերձակայսն։ Զի, զոր աւրինակ, որք տկար զաչսն ունիցին ի
յոյժ պայծառագունիցս զաչսն ի բաց դարձուցանելով ծաղկովք եւ
կամ բանջարովք հանգուցանեն, նոյնպէս պարտ է ողւոյ ո՛չ խառ-
A360v քար տես//անել զտրտմականսն եւ ո՛չ ի մերձակա վտանգաւորսն
անկանել կալ, այլ առ տեսութիւն էից բարեացն դարձուցանել զակն։
Այսպէս ուղղեսցի յամենայն ժամ խնդալն, եթէ կեանք քո առ աս-
տուած հայիցին եւ յոյս հատուցմանն թեթեւացուցանէ զկենցաղոյս

---

[24] լիութեամբ] լինելութեամբ B
[25] յազատութենէն] յանախութենէն D
[26] առեալ] առաւել D

տրտմութիւնն։ Անպատուե՞ցար[27]։ Առ ի փառսն, որ յաղագս համբերութեան յերկինս կայ մնա, հայեա՛։ Տուժեցա՞ր։ Այլ տես զհախութիւն երկնային գանձուցն, զոր եդիր քեզ ինքեան ի ձեռն բարեաց գործոց։ Արտա՞քս ընկեցար ի գաւառէ։ Այլ ունիս գաւառ զերկնայինն Երուսաղէմն։ Մանո՞ւկ կորուսէր։ Այլ զհրեշտակս ունիս, ընդ որս պարես շուրջ զաթոռովն աստուծոյ եւ զուարճացիս յաւիտենական ուրախութեամբն։ Այսպէս ընդդէմ դիցես մերձակայ տրտմութեանցն՝ զվստահացեալ զոգիդ պահելով անտրտում եւ անխռով, յոր կոչէ զմեզ աւրինագրութիւն Պաւղոսի։ Մի՛ ի հրճուելիս մարդկային իրաց խնդութիւն անչափ արասցես քում անձինդ եւ
C 205r մի՛// ի տրտմութիւնս տխրեսցիս, եւ ի վայր արկցես զվստահութիւն մտաց քոց, եւ զպարծութիւն նորա խոնարհեցուսցես։ Քանզի ո՛չ այնպէս յառաջագոյն խրատեցար յաղագս կենցաղոյս՝ ո՛չ երբէք անվտանգ կեանս եւ անխռովս կեցցես։ Այսորիկ քեզ դիւրապէս ուղղեսցին, եթէ ունիցիս զպատուիրանն տնակից[28], որ ամենայն
D212v ուրեք// խնդալ քեզ աւանդէ՝ ի բաց առաքելով զանձինդ ուրախութիւն եւ զմերձակայինս զզայութեամբք զանցանելով՝ առ յոյս յաւիտենականացն ձգեալ զմիտս, որոյ եւ յատուկ երեւումն բաւական է զանձնդ ուրախութեամբ գնուլ՝ զհրեշտակացն ցնծութիւն ի սիրտս մեր բնակեցուցանելով ի Քրիստոս Յիսուս՝ տէր մեր, որում փառք եւ զաւրութիւն յաւիտեանս յաւիտենից[29], ամէն[30]։

---

[27] անպատուեցար] պատուեցար BC
[28] տնակից] տնակակից D
[29] յաւիտեանս] յաւիտենից B
[30] ամէն] B

СВЕДЕНИЯ АРАКЕЛА ДАВРИЖСКОГО О СОВРЕМЕННОМ ЕМУ МЕССИАНСКОМ ДВИЖЕНИИ

В 1669 г. в армянской типографии г. Амстердама стараниями одного из первопечатников—Воскана Ереванского—вышло в свет сочинение историка XVII в. Аракела Даврижского. Судя по надгробию, сохранившемуся до наших дней, на кладбище братии Эчмиадзинского монастыря, автор книги тогда был еще жив (он умер в 1670 г.).

«Книга историй» Аракел Даврижский начал писать по заказу католикоса [сначала Филиппа Албакского (1633—1655), а затем Якова Джульфинского (1655—1680)].

Начатая в 1651 г. работа над книгой была в 1655 г. прервана на три года, затем продолжена и завершена в 1662 г.[1] Впоследствии автор заказал пять рукописных копий со своего автографа. До нас, к счастью, дошли четыре из пяти рукописей, переписанных под непосредственным присмотром самого Аракела Даврижского. Эти экземпляры «Книги историй» фактически обретают значение автографа.

В двух из дошедших до нас четырех экземплярах копий «Книги историй» сохранились записи-интерполяции, относящиеся к периоду после 1662 г. (последняя дата, как мы увидим ниже, весьма условна), а в одной рукописи сохранилась целая глава, озаглавленная «История злоключений еврейского народа и еврея по имени Сабета, который говорил: «Я—Христос, спаситель племени евреев и вот я пришел, явился, чтобы спасти их» и иных событий, которые последовали за этим».

Главы этой нет в первом издании «Книги историй» (Ам-

[1] В памятной записи автора, приложенной к книге в качестве последней, 57-й главы, говорится: «...По повелению католикоса Якова мы вторично приступили к... делу и стали трудиться, пока не наступил 1111 год нашего летосчисления (1662) и тогда случилось нам прекратить этот труд». (*Аракел Даврижеци*, «Книга историй», М., 1973, с. 504).

[2] Воскан Ереванский осуществил свое издание с рукописи, которая находится ныне в библиотеке Конгрегации мхитаристов в Вене; в Матенадаране хранится под № 678 ее микрофильм.

стердам, 1669), ввиду того, что ее не было в экземпляре, с которого Воскан Ереванский печатал текст[2]. Нет ее и во французском переводе (СПб., 1874 г.), осуществленном акад. М. Броссе.

По-видимому, это можно объяснить следующим обстоятельством: как было отмечено, работа над «Книгой историй» завершена была в 1662 г. В том же году, 25 сентября, Воскан Ереванский покидает Армению и через Италию (герцогство Тосканское—Ливорно), едет в Европу (Амстердам), имея с собой исторический труд Аракела Даврижского. Эта рукопись так и осталась в Европе и на ней видны следы редакторской работы—рука, по всей видимости, Воскана Ереванского. М. Броссе осуществил свой перевод с первого издания, где этой главы не было.

Во второе (Вагаршапат, 1884) и третье (Вагаршапат, 1896) издания интересующая нас глава вошла. Исследователи полагают, что глава о Сапете, так же как и все исправления и интерполяции в сохранившихся до наших дней рукописях, внесены рукою самого Аракела Даврижского, по справедливости считая, что вряд ли посторонний человек решился бы сделать это при жизни автора. Подтверждается это мнение и стилем и языком последней главы, которые ничем не отличаются от всего текста «Книги историй».

Глава о «Еврее Сапете» не вошла также в недавно осуществленный русский перевод «Книги историй»[3].

В 1918 г. упомянутая глава вместе с 34 гл. «Книги историй» («История евреев, проживавших в городе Исфагане, а также и других евреев, которые проживали под владычеством персидских царей и [о том], по какой причине их вынудили отречься от своей религии и принять веру Магомета») была переведена и опубликована арменоведом Х. И. Кучук-Иоаннесовым под общим заглавием «Армянская летопись о евреях в Персии XVII века и о мессии Саббатае-Цеви» в X томе журнала «Еврейская старина». За прошедшие шестьдесят с лишним лет эта публикация стала библиографической редкостью. Кроме того, появилась возможность пересмотра, расшифровки и дополнения непонятных мест в тексте.

События, легшие в основу последней, непронумерованной главы труда Аракела Даврижского, развернулись в городе Смирне, затем перекинулись в другие области османского государства, а вскоре они всколыхнули весь еврейский мир. В мессианское движение, связанное с именем Саббатая Цеви, были вовлечены еврейские общины Голландии, Польши, России...

[3] См. Аракел Даврижеци, «Книга историй», М., 1973, прим. с. 501.

«Шли к нему на богомолье и поклонение не только из ближайших областей, но и из далеких стран: «из Бугдана, Илова, Кафы, Иерусалима, Анатолии, а особенно много приходило... из Стамбула»,—пишет историк.

Видимо, в период завершения работы Аракел не знал о саббатайском движении, а впоследствии он узнал о волнениях в Измире и вписал новую главу в имеющийся под рукой экземпляр книги. Рукопись поныне хранится в Матенадаране под № 1773. Это—отлично сохранившийся экземпляр, скопированный в 1663 г. Атанас дпиром (причетником) в знаменитом монастыре Ованнаванк. Почерк, которым написана интересующая нас глава, очень похож на почерк интерполяций, исправлений и дополнений на полях как в этой (№ 1773), так и в других (№ 1772 и № 7296) рукописях.

Таким образом, предположение относительно того, что последняя глава, а также дополнения и исправления в этой и двух других рукописях сделаны рукою самого Аракела Даврижского, кажется весьма близкой к истине.

Каким образом престарелый историк, проводивший свои последние годы безвыездно в Эчмиадзине, оказался столь хорошо информированным, что подробное описание им всей общей картины движения и отдельных деталей совпадает с реальностью—не загадка. Эчмиадзинский католикос через широко разветвленную сеть своих представителей и организаций практически постоянно был в курсе всех событий в собственной и соседних странах. И в этом случае историк, имевший доступ к устным и письменным отчетам эчмиадзинских нвираков (нунциев), а также рассказам часто посещавших католикосат представителей армянского духовенства разбросанных по всему миру армянских общин, был хорошо осведомлен, получая сведения из первых рук. Так, историк приводит в своем повествовании полный текст одного из посланий Саббатая Цеви[4], во множестве рассылаемых еврейским общинам разных стран. При этом отмечается, что послание было написано на еврейском языке. С еврейского оно было переведено на латинский язык, а с последнего придворный переводчик султана Мухаммеда IV (1648—1687) перевел на турецкий. Армянский перевод также восходит к латинскому и был сделан «рукою некоего искусного дпира по прозванию Иеремия, уроженца того же города Константинополя»[5]. Речь

---

[4] Одно из этих посланий в переводе на армянский язык, датируемое 1666 г., хранится в Матенадаране Иерусалимского монастыря св. Иакова (рук. № 166, л. 38 об.).

[5] Дпир—писец, секретарь, переписчик. В описываемый период Иеремия

идет о видном армянском поэте и историке XVII в. Иеремии Челеби Кеомюрджяне (1637—1695), авторе нескольких исторических трудов, в том числе и о саббатайском движении[6].

Упоминает о движении Саббатая Цеви и Хаммер[7].

Подробное же описание событий, связанных с именем Саббатая Цеви, можно найти в многотомной «Истории евреев» Г. Греца[8], а также в Еврейской энциклопедии (т. XIII), как и в работе *С. Дубнова* «Саббатай Цеви и псевдомессианизм в XVII в. (ж. «Восход», № 7—9, 1882). Из армянских историков события эти упоминает Габриэл Айвазовский[9].

Сравнение последней главы «Книги историй» с описанием истории Саббатайского движения в других источниках говорит о достоверности приводимых Аракелом Давражским фактов, о

Кеомюрджян занимал пост секретаря константинопольского патриарха Мартироса.

[6] Текст озаглавлен: [illegible] («Тетрадь сия (о человеке), которого звали Сапетай—Саве, прославленном еврея. Некий обманщик по имени Сапетай хотел силою собратить собращенных»). Это—изложенный в стихотворной форме исторический труд в 510 строк, опубликованный еще при жизни автора в Константинополе (с сокращениями) без даты и фамилии автора. Сохранились также рукописные экземпляры. В 1967 г. в ж. Базмавэп» (№ 3—5) арменовед А. Кюртян опубликовал текст сочинения И. Кеомюрджяна по рукописи, хранившейся в его личном собрании. В настоящее время уже готов к печати полный критический текст сочинения И. Кеомюрджяна с разночтениями. Этим текстом, с любезного согласия А. С. Саакян, мы и пользовались, за что выражаем здесь свою признательность.

При изучении упомянутого текста и сравнении [illegible] его с соответствующей главой «Книги историй» резко бросается в глаза идентичность изложения общего хода событий, тождество имен, фактов, цифр и терминов. Это привели нас к твердому убеждению о том, что у Аракела Даврижского под рукой находился письменный текст работы И. Кеомюрджяна, которым он не только щедро пользовался, но и цитировал и даже заимствовал целые куски.

[7] См. *J. de Hammer*. Histoire de l'Empire Ottoman, traduit de l'Allemand par J. J. Hellert, t. onzième, Paris, 1838, p. 239—242. См. статью *P. A. Vignau*, в сб. „Documents inédits pour servir à l'Histoire du christianisme en Orient", Paris, t. I, 1907, p. 495—497.

[8] См. *H. Grätz*. Geschichte des Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart—в русском переводе вышли в свет лишь несколько томов этого труда.

[9] *Գ. Այվազովսկի, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան*, Վենետիկ 1841, с. 181—182.

полной осведомленности историка, который по горячим следам отображает весь ход волнений, цитирует подлинные документы.

Помимо этого, определенный интерес представляет и позиция автора, который пропускает события через призму своего отношения ко всему мессианскому движению. Отношение это скорее негативное, нежели позитивное[10]. Аракел считает Саббатая Цеви авантюристом и обманщиком и сочувствует еврейскому народу, введенному в заблуждение, обманутому «ловким («пронырливым»—в переводе Х. И. Кучук-Иоаннесова) евреем по имени Сапета».

Ниже мы приводим выполненный нами русский перевод последней главы «Книги историй» Аракела Даврижского, параллельно приводя в отдельных случаях, где есть расхождение в толковании, перевод Х. И. Кучук-Иоаннесова, с комментариями тех или иных непонятных слов и фактов.

История злоключений еврейского народа и еврея[1] по имени Сапета, который говорил: «Я—Христос, спаситель племени евреев и вот я пришел, явился, чтобы спасти их» и иных событий, которые последовали за этим[2].

В 1667 году искупителя нашего, Христа-бога, и 1115* году армянского летосчисления во время патриаршества на верховном и высочайшем престоле святого Эчмиадзина владыки Иакоба Джугаеци и во время царствования у османов султана Мухаммеда, сына султана Ибрагима, появился некий ловкий еврей, и звали его Сапета. Родился он и был вскормлен в городе Смирне, был очень искусен в письменности и науках еврейских, кроме того, от рождения он был крайне велеречив. Изо дня в день он делал успехи и умножал знания [свои] и, видя его успехи, многие стали учиться у него. Он преподавал своим последователям искусственные и вымышленные слова: записывал наоборот имя божье и учил своих учеников читать. Затем он раскрывал книги, созывал собрание, и вступал со знатоками своей религии в спор и одолевал их красноречием своих рассуждений; и имя божье, написан//ное наоборот, давал им читать, но они не могли [прочесть]; тогда он звал учеников своих и приказывал им читать, и те, поскольку заблаговременно были обучены, читали громким голосом, четко и ясно, и все присутствующие на собра-

* Уже редактор т. «Еврейская старина» (см. стр. 76, прим. 4) заметил ошибку, вкравшуюся в текст: вместо 1666 г., приводится 1667 г.

[10] Интересно отметить, что негативным является отношение и другого армянского историка—Г. Айвазовского.

или диву давались, восхищенные и изумленные этим. После чтения написанного прочитавший начинал трепетать, дрожать и томиться, падал на землю, задыхался и испускал вопли. А Сапета, принесши воду для окропления, как принято у евреев, начинал брызгать на больного. И тотчас же быстро исцелял его от недуга. Посему все, кто видел, восхищались, диву давались и считали это за удивительное и великое чудо. Сам же Сапета казался им чудотворцем, посланцем и помазанником божьим. И те из пророческих свидетельств о пришествии Христа, которые мог он истолковать, приписывал себе; он говорил, дескать Мессия, о котором пророки предсказали будто придет и спасет Израиль—это я, вот я и пришел, чтобы спасти Израиль. Он предлагал народу отказаться от субботы и постов[3], жить постоянно в веселье, превозносить подпись[4] и начертание имени его, а самого его прославлять как посланца и помазанника божьего— спасителя еврейского народа. Ему оказывали великие почести и славили, приглашали из одного дома в другой на угощение и званые [обеды]. И когда он шел по дороге, держали над головой его балдахин[5], иные, подняв полы его одежды, несли их в руках, а перед ним и под ноги ему стелили виссон и кумаш[6]. Привели к нему трех девственниц[7], и он некоторое время держал их у себя, а затем оставил. Весь народ шел за ним. //Слова же недужных, о которых мы раньше упомянули, что де падали они, задыхались, подобно бесноватым и заговоренным, и болтали,— слова этих одержимых бесом и иные мошенничества, которые они видели у прельстителя Сапеты и еще кое-что выдуманное ими самими—составив письмо и записав все это на бумаге, они отослали в отдаленные места как благовествование, мол благая весть вам, рассеянные и мучимые, вот явился спаситель племени нашего—Сапета; царь в Измире, он явился, чтобы восстановить законы, заставить расцвести род [наш], нас освободить, обогатить племя наше и собрать рассеявшихся израильтян воедино. Некоторые из знающих и мудрых евреев, тех, кто умел читать, видя, что весь народ пошел за ним [тоже]—поневоле и закрыв глаза [на ложь]—пошли за ним, как бы покорившись ему; другие же, разъехавшись под разными предлогами в чужие страны, отошли от него. И все благоразумные боялись: как бы, услышав молву эту, иноверцы-магометане не погубили и не стерли с лица земли весь народ. Низшие слои этого племени, эти [столько] меж собой говорили, пока молва не дошла до слуха магометанских властей города Измира. Власти решили промеж себя, дескать напишем и известим везира, но потом, считая [слухи] легкомысленными и необоснованными, оставили так и везиру не сообщили, но сами хватали евреев и, взыскав тяжкие

штрафы, отпускали их восвояси. Однако молва о появлении лжемессии распространялась с каждым днем и дошла до отдаленных областей, в частности Константинополя. И кто слышал— воспламенялся набожной любовью, некоторые даже пускались в путь и приезжали с подношениями в паломничество и на поклонение, // а другие посылали ему в дар драгоценные вещи, золото и серебро, третьи же продавали за бесценок дома и скарб [свой]—говорили: отправляемся в Иерусалим, ибо, говорят, будто Сапета приедет туда, будет царствовать и соберет [вокруг себя] избранный[8] народ. Все удивлялись широкому распространению этой молвы, поэтому отроки и дети всех племен-магометан и христиан—богачи и простой люд города Стамбула—спрашивали, приставая к евреям: «Чефут гялды ми? Хахам гялды ми?»[9] Женщины и мужчины, молодые люди, престарелые, дети, старики и отроки спрашивали евреев, где бы их ни повстречали: «Нэпи гялды ми? Тетчелли гялды ми?»[10] Это стало поговоркой и распространилось по всей стране: [все] издевались, шутили на дорогах и улицах, уста и языки привыкли к этому: «Нэпи гялды ми, мысех гялды ми?»[11] В домах и на улицах вспоминают и говорят об этом, слагают песни и танцы, подходящие к случаю, насмешками и шепотом порицают евреев: «Тетчелли гялды ми?»

Какой-то еврей из города Газа по имени Натан[12], заранее договорившийся и заключивший с ним союз, приятель этого Сапеты, пишет оттуда к евреям, живущим в Константинополе, о Сапете и свидетельствует, мол мессия и Помазанник это и есть тот, кто сейчас находится в Измире. Слова эти очень взволновали евреев Константинополя, и молва о нем, распространившись, достигла магометанских властей города Стамбула. Кадий же и сардар Стамбула снарядили людей, чтобы они поехали, арестовали бы Сапету и привезли. А Сапета, услыхав об этом, собрался бежать в Фессалоники, но дорожная стража перехватила его на море и привезла в Стамбул, // высадила на берегу Гомрук-хана. Когда возвестили, что привезли еврейского Мессию—тысячи тысяч и тьмы-тем [людей] поспешили поглядеть на него; и при виде Сапеты, все ругали, издевались, шутили и насмехались над евреями из-за их заблуждения.

И затем повели [Сапету] к везиру, который расспросил об имени его и о слухах; и тот от всего отрекся и отверг. Сказал о себе, мол я—человек читающий, соблюдающий законы и молящийся, и везир ответил, мол останься в заключении, пока мы не получим из Измира сведения о тебе и не узнаем правду ли ты говоришь. Тогда субаши[13] нанес пощечину Сапете и, ударяя по голове, повел его и заключил в тюрьму—28-го января 1115 (=1666) года армянского летосчисления бросили его в тюрьму.

А евреи от стыда не выходили на рынок, не сидели в лавках; дети магометан, где только удавалось, издеваясь, говорили: «чефут гялды ми? тетчелли гялды ми?»; из-за этой хулы евреи дали большой подкуп янычару-агаси, дабы тот приказал своим служителям и воинам брать под стражу тех, кто спрашивал их «гялды?», но насмешки стали кричать в тысячу раз больше и даже более этого. Заключив Сапету в тюрьму, послали людей и привезли его имущество, поскольку он собрал множество вещей—ведь евреи щедро одарили его! Когда его вещи привезли в Хас-кой—все заблудшее племя евреев вышло навстречу, они обнимали его, простирая руки издали и вблизи, [как бы] прося [даровать] им спасение. Затем магометанские властители наиб и тетишчи отправились в тюрьму и стали спрашивать Сапету: «Скажи нам правду, действительно ли ты царь, как о тебе говорит твой народ? Скажи правду // о себе». Но он отпирался, мол я не царь, не пророк, и не из знатных, а человек простой, промышляющий чтением. [Властители] записали слова Сапеты, приложили печать и заверили[14], понесли и доложили везиру. Что же касается евреев, то они не переставали посещать Сапету; а поскольку тюрьма находилась в городе Стамбуле, евреи не могли открыто ходить к нему и возвращаться; поэтому они подкупили субаши, дабы тот изыскал для них какую-либо возможность открыто посещать [Сапету]. Тот поговорил с везиром [и сказал], что евреи частыми своими посещениями истоптали [пол] тюрьмы, тогда везир, сделав выговор, приказал: «Повезите его в крепость Богаз и содержите там в тюрьме». Спустя несколько дней везир выехал из Стамбула, отправился на запад, ибо его ждало большое сражение; а когда везир уехал, евреи еще более осмелели и стали еще чаще посещать [Сапету] вместе с женами и детьми. Старики и юноши, бедные и богатые и даже девушки-затворницы и молодки ходили в паломничество и на поклонение к нему,—и не только из окрестных гаваров, но и из дальних стран: из Бугдана, Илова, Кафы, Иерусалима, Анатолии, а особенно много приходило к нему из Стамбула. Получали [его] благословение и с мольбой и слезами вопрошали: «Когда же ты выступишь, воцарившись и спасешь нас?» Частые их посещения возбудили зависть магометан, и начальник, которого называли бостанчи-баши, стал задерживать их, и как-то, схватив несколько знатных евреев, шедших к Сапете, привел к каймакаму. Когда каймакам спросил: «Почему вы ходите к нему, скажите правду, он пророк какой, или царь, // или кто он, скажите правду?» Евреи утаили правду и ничего не сказали, а придумали отговорку: мол он ни в чем не виноват, невинно осужден и заключен в тюрьму, он [лишь] молящийся и читающий человек из нашего

племени, и мы ходим к нему, чтобы утешить его и заслужить его благословение». Каймакам ничего не ответил им, отпустил их, и они собрались и ушли. Но магометане, стоявшие у входа, с гневом и насмешкой сказали евреям: «Заблудшие, какую он вам пользу принес, этот человек, что вы так заблуждаетесь относительно него?» И евреи отвечали: «Через несколько дней вы сами воочию увидите». Магометане тотчас же доложили об этом каймакаму, евреев быстро вернули, как следует высекли их палками, а затем отпустили. И хотя другие евреи слышали об этом и боялись, но своих суетных надежд не оставляли.

При предках евреев, когда царь Вавилонский Навуходоносор заполнил евреев и погнал их в Вавилон[15], тот день предки их объявили величайшим днем траура. С той поры и по сей день они отмечают эти скорбные дни постом и воздержанием, рыданием, стенаниями и оплакиванием самих себя; и еще в эти дни читают плач пророка Иеремии. Скорбный день этот отмечают в августе месяце в пятнадцатый день луны[16]. Магометане же называют этот праздник Карабайрам.

Одержимый дьяволом Сапета, увидев, что ослепленный народ боготворит его, стал еще более совращать его на свою сторону: он писал множество посланий, рассылал [их] во все страны евреям, возвещая о чем-то чудесном и говоря: «Я—сын, рожденный от бога, пришедший ныне, чтобы спасти вас».

Вот копия и образец его писем: // «Единородный сын и первенец бога Эосамбесеви[17] Мессия, спаситель Израиля. Мир вам всем, чада Израиля, возлюбленные бога! Ныне вы, как в Великий день господень, который мечтали увидеть блаженные Авраам, Исаак и Иаков, сподобились узреть сей день, приняв меня ради освобождения и спасения Израиля, согласно обету господа нашего, данному устами пророков и отцов наших, любимцев Израиля. Итак, да обратится плач ваш в ликование, и день траура в день радости и веселья, ибо отныне вы больше не будете плакать, о чада мои Израиль! Не думайте больше о прошлом своем, ибо дана [вам]несказанная радость спасения. Так возблагодарите же громогласно и радостно с литаврами и музыкой во время молитв ваших того, кто исполнил обет свой вековечный, данный отцам нашим, и таким же образом ликуйте во все дни и в начале месяца. А траур скорбных дней и ночей ваших, который называется Пурим[18],—превратите его в день Ламбран[19], в [день] светлой радости в честь явления моего. Пусть никто из вас не занимается ничем, кроме радости и ликования, ибо все дни племен и язычников даны вам в утешение и не только то, что видно на поверхности земли, но и то, что в глубинах морских уготовано вам для наслаждения и радости. Будьте здравы».

Блудный и бесноватый Сапета написал это послание на языке и письменами еврейскими и разослал повсюду; позже с еврейского языка [письмо это] было переведено на латинский язык, а с латинского языка—на османский язык рукою некоего мудреца и великого пере//водчика царя Мухаммед-султана, сына султана Ибрагима; с латинского же языка [письмо] было переведено на армянский язык и письмена рукою некоего искусного дпира по прозванию Иеремия[20], уроженца того же города Константинополя. И куда бы ни дошло письмо блудного [Сапеты], везде день траура превращали в праздник и ликование, даже дерзали [праздновать] с литаврами и музыкой, чего евреи никогда не видели. Потому что Сапета приказал день и память того великого траура, установленного их предками в честь пленения их и угона в Вавилон, обратить в праздник ликования и радости: есть и пить, украшать себя разнообразными украшениями, радоваться и пировать, ибо траурные дни миновали и настали уже дни радости.

Некоторые из нас, из армян, исподтишка расспрашивали людей осведомленных и еврейских хахамов о Сапете, мол что вы скажете, быть может это какой-то пророк, или на самом деле Мессия, либо Христос, или же еще кто-либо из достойных слуг божьих? И те отвечали: «Все это ложь, [Сапета]—обманщик и совратитель, одержимый дьяволом; вот человек восемьдесят из нас и даже более договорились и не признаем его, ибо это противно вере отцов наших».

Мужи эти, сговорившись, пошли к евреям и начали опровергать, оспаривать и порицать Сапету и говорили: «Зачем вы признаете его, почему внемлете ему и как же вы следуете за ним, ведь он—обманщик, совратитель и противник веры отцов наших. [Прошло] вот уже сколько времени с тех пор, как предки наши появляются на свет и исчезают, но никто из них не нарушил и не отменял никаких законов из установленных профидовых[21] порядков; а он ве//лит нарушить субботу и день великой скорби, и все, о чем бы он ни говорил и что бы он ни делал—бредни и исполнено лжи. Какое пророческое знамение либо чудесное действие видели вы от него?» И несмотря на то, что они спорили таким образом с евреями, евреи возмутились против них, ругали и спорили с ними и даже подумывали о побоях. Даже пошли к Сапете с жалобой на них. И возникла в среде евреев распря и раскол великий: кто-то считал, что можно признать [Сапету], а другие отрицали это. И разошлись сын с отцом, брат с братом, любящие друг с другом; а признавшие [Сапету] сильно привязались к нему, посещали его и приветствовали. Многие не могли попасть к нему днем—с боль-

шими мучениями ожидали и приходили [к нему] ночью, приветствовали [его] и, выходя от него, сочиняли и распространяли [о нем] чудесные и дивные рассказы, поздравляли друг друга с благою вестью, мол Сапета—Мессия наш и избавитель, явился и пришел к нам; трон царский будет ему уготован и исправится сам по себе престол правосудия, скипетр царский будет управлять, христиане будут конец уничтожены, а магометане—обложены податью. С такими ложными и суетными надеждами ждали его. Кое-кто ждал его пришествия, уставившись в небо, другие—смотрели все время на море, иные же по ночам на лодках плавали по морю. Говорили: «По небу прилетит и свет зажжется для нас». Все считали его великим [человеком] и посланцем бога, ибо относили к нему слова пророка Иоиля, который говорит: «И будет в последние дни, говорит бог, излию от духа моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцам вашим будут сниться сны»[22] и т. д.

И еще // в том году 2-го июня померкло солнце. Это было обычное затмение, имеющее место при рождении луны. А заблудшее племя евреев сочло это за знамение и говорило: «Смотрите, даже с неба явилось знамение о нем», и они приглашали друг друга на званые обеды. Говорили, будто евреи имели наготове оружие и мечи[23], чтобы при появлении Мессии уничтожить другие племена.

И когда особенно разрослись слухи о лже-Христе Сапете, дошли они до стран, подвластных христианам. Христиане спорили с евреями, проживавшими в тех странах, и бились об заклад меж собой. Христиане говорили: «Если вести о Сапете подтвердятся, мы все обратимся в иудейскую веру», а евреи отвечали: «Если слова Сапеты не оправдаются—уничтожьте все наше племя саблями и мечами». И сговорившись так, заключили договор, назначили срок и, обратившись в судебное присутствие, записали решение, закрепили судейской и княжеской печатью и стали ждать условленного времени. В стране же Ляхов[24] перебили множество евреев, а многие убежали в другие страны, кое-кто приехал даже к этому Сапете. В эти дни в стране Ляхов жил какой-то еврей-хахам[25]. Он слышал молву о Сапете, но не верил и решил: «Поеду-ка я к этому Сапете и доподлинно удостоверюсь во всех его делах». Приехав, он проник к Сапете и в течение нескольких дней наблюдал, подмечал и беседовал с ним и доподлинно удостоверился, что все дела его были обманом. И осмелев, сказал ему: «По-моему ты вводишь в заблуждение злосчастный и бедный народ наш и себя Христом и //Мессией провозглашаешь. Какое знамение ты указал на небе

или на земле, какое ты совершил дело спасительное, о которых свидетельствуют слова грамот наших? И что за чудеса были при рождении и вскормлении твоем? Ведь вот родители твои и воспитание твое, вот братья твои, вот жена твоя и дети, полностью тобою нарожденные, вот жизнь и поведение твое, такое же точно как и наше: ты ешь и пьешь, чувствуешь страх, тебя ловят (ведь он собирался бежать, а его поймали), ты попал в темницу и закован в цепи», и многими другими словами укорял он Сапету.

Последователи Сапеты, возмущенные, выступили против того хахама, напали на него с руганью и оскорблениями, хотели растоптать его ногами, наговорили ему много горьких слов и на собрании своем прокляли и выгнали вон.

А хахам этот со скорбью в сердце возмущался слепотой и поступками евреев и с таким гневом в сердце пошел к магометанам, отрекся от иудейской веры, принял исповедание Магомета[26] и в сильной ярости донес на евреев и Сапету. Магометанские властители довели его обвинение до сведения каймакама. Сверх этого доноса, учиненного хахамом против Сапеты и евреев, прибавилось еще одно тяжкое обвинение против Сапеты некоего шейха по имени Махмуд, проживавшего в Богазе. Он постоянно видел дерзость евреев, посещавших Сапету, а также уважение и почести [воздаваемые ему], и что он спокойно жил с женщинами и возлюбленными,—пошел он к кадию, доложил ему о делах Сапеты, привел знатных мусульман в качестве свидетелей, взял у кадии, арз и махсар и, взяв этот махсар, вместе с другими мужами из мусульман отправился в город Атрану, поскольку в те дни // царь, каймакам[27] и вся знать находились там. Явившись к каймакаму, он пожаловался на Сапету и на евреев, каймакам разгневался и приказал капучи-баши отправиться в Богаз и там повесить его. А ввиду того, что каймакаму донесли кое-что и другое о Сапете, поэтому он не медля послал еще одного капучи за Сапетой, чтобы не вешать того, а привезти в Атрану. Они так и сделали: взяли его и повезли в Атрану к каймакаму, но тот на сей раз без всяких разговоров послал к царскому двору, чтобы [там] его продержали, пока он известит государя и тот сделает какое-либо распоряжение относительно него.

Когда доложили о делах Сапеты государю, которым был сам хондкар Мухаммед-султан, сын султана Ибрагима, государь воссел в судебном присутствии. Были на суде кази-аскер, муфтий, каймакам, и все вельможи государя.

И разве можно было счесть толпу всадников и простолюдинов, собравшихся на это зрелище! Они—как звезды в небе и песчинки в море. Были выставлены в большом числе воины с

луками и стрелами, с ружьями, был разведен огонь, зажжены факелы и [сделаны] другие приготовления, чтобы подвергнуть Сапету пыткам.

Привели на суд и некоего мужа, по имени Хайяти-заде[28]. Муж сей прежде был по происхождению и по вере евреем, но потом отрекся от иудейства, принял веру Магомета и стал мусульманином. Его выдвинули вперед, чтобы он служил толмачом между Сапетой и царем. Там на суде Хайяти-заде сказал Сапете: «Видишь ли все эти готовые оружие и орудия пыток?— это все подготовлено для тебя; // так вот, так как ты снискал такую славу и взбудоражил страну, государь решил казнить тебя новейшими [способами] пытки и смерти. Если ты обладаешь каким-то могуществом и чудесной силой[29]—сотвори чудо, прояви могущество свое и тем спаси себя и народ свой». А Сапета от страха и ужаса так струсил, что вся кровь его ударила ему в сердце, и он стал отпираться и свалил всю вину на народ свой, мол: «Слепой и заблудший народ мой распространил обо мне эту нелепую молву, сам я не такой, как они обо мне говорят, а просто чтец. Прочитав все книги, я понял, что один лишь ваш пророк—истинный пророк и появился он на свет для направления [на путь истины] всего человечества; и вот уже 20 лет, как я признал его и стал его последователем». И там же на суде он отрекся от иудейской веры и его обратили в веру Магомета. Вот каким образом он оставил свою веру и стал мусульманином. Тогда [люди] всех племен и народов стали оскорблять и ругать, поносить и оплевывать Сапету и весь народ еврейский, сами же евреи, пристыженные, поникли головой и от стыда не выходили из домов своих. Сапета, который некогда хвастал, что вознесется на небо, сейчас сошел в преисподнюю; тот, кто убеждал именами Авраама и Исаака, Иакова и Моисея—ныне отрекся от них и стал прихожанином Магомета; тот, кто говорил, что обратит весь мир в свою веру—сам отрекся от родной и богом данной веры своей, ибо наставник дум его— сатана довел его до такой славы; тот, кто считал ложью истинное пришествие Христа нашего—был посрамлен могуществом Христа, бога нашего. Претворились в жизнь слова Христа, сказавшего: «При//дут Христы и лжепророки»[30]. Вот мы и увидели [это] в наши дни, и прославилось имя господа нашего Иисуса Христа милостью и могуществом его, и имя его да будет ежечасно благословенно и прославляемо во веки веков, аминь»[31].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Х. И. Кучук-Иоаннесов оставил в русском тексте «джазут».

2. Это описание саббатианского движения, сделанное современником на основании проникших в Армению и Персию слухов о Мессии, составляет существенное дополнение к той группе христианских первоисточников—дипломатических донесений, сообщений очевидцев из Турции и различных описаний, изданных между 1666 и 1683 гг., которыми до сих пор пользовались историки. В списке таких первоисточников, помещенном в X томе «Истории евреев» *Греца* (немецкое изд. 1882 г., Note III, с. 460—463), не упоминается эта глава из летописи Аракела Даврижского, очевидно не известная еврейскому историку. Сведения армянского летописца в самом существенном совпадают с показаниями других современников, христианских и еврейских, но и содержат некоторые неизвестные подробности (прим. ред. ж. «Еврейская старина»).

3. В тексте: *«Եւ ամէն ժողովրդեանն յուդայեց պարտքն և պասերն»*.—Известно, что даже после поражения Саббатая Цеви, в 1667 г. один из ближайших соратников его, Натан Газзати объявил отмененными два еврейских поста (17-го Таммуза и 9-го Абы).

4. В тексте *իմզայ*—imza (тур.)—подпись, написание, начертание.

5. В тексте *հովանի* (арм.)—тень, сень; щит, зонт. Здесь—балдахин.

6. В тексте *բեհեզ* (от греч. bys͂sos, евр. bûṣ) և *կամխա* (от араб. qamḫa)—дорогие, изысканные ткани.

7. В тексте: *«Եւ երեք կոյս աղջիկ նմա ժառանգին»*. Здесь видны несколько искаженные отголоски реальных событий: Саббатай Цеви, женатый на дочери богатого измирского купца, был вынужден дать развод своей жене. Неудачным был и второй брак измирского «Мессии». Третьей женой его стала еврейская девушка Сара, известная своей экзальтированностью и претензиями на исключительную роль в жизни еврейского народа.

8. В тексте *«ցրուեցեալ ազգն ժողովեսցէ է»* (у Х. И. Кучук-Иоаннесова: «И соберет рассеянный народ»).

9. Чефут гялды ми? Хахам гялды ми? (тур.)—Пришел ли еврей? Пришел ли хахам?

10. Нэпи гялды ми? Тетчелли гялды ми? (тур.)—Пришел ли пророк? Пришел ли свет?

11. Нэпи гялды ми, месся гялды ми? (тур.)—Пришел ли пророк? Пришел ли мессия?

12. Натан Вениамин Ашкенази или Газзати (1644—1680) был известен как пророк саббатайского движения, один из ревностных защитников и распространителей славы и «чудес», творимых Саббатаем Цеви. С помощью Натана Ашкенази молва о Саббатае Цеви быстро распространялась в еврейских общинах городов Европы, Африки и Азии. Свою деятельность «саббатайский

пророк» продолжал и после того, как сам Саббатай отрекся от своих взглядов и принял мусульманство.

13. В еврейских источниках речь идет о «суб-паша» (прим. ред. ж. «Еврейская старина»).

14. В тексте «...գրեցին և սիջիլ և հուջաթ արարին»: сиджил (греч.-араб. сигел)—печать, указ, свидетельство; худжат или ходжат (араб.)—факт, доказательство; отношение или акт, доказывающий что-либо.

15. См. Библия, IV кн. царств, гл. 24—25.

16. Речь идет то посте «Тиша беаб» в день 9-го Аба, т. е. в девятый, а не 15-й день лунного месяца. Автор, очевидно, привел эту справку с целью рассказать, что Саббатай отменил этот пост ввиду пришествия мессии, но закончил свою мысль дальше, после цитируемого им послания Саббатая (прим. ред. ж. «Еврейская старина»).

17. Зосамбесеви—непонятное слово, не переведенное и оставленное Х. И. Кучук-Иоаннесовым без объяснений в тексте. Думается, что слово искажено. В 1665 г. всем еврейским общинам мира было разослано циркулярное послание о превращении в праздник поста Тебет. Послание это было написано от имени «Единственного сына и первенца господа бога Израиля Саббатая Цеви, Мессии бога Иакова и избавителя еврейского народа» (см. Еврейская энциклопедия т. XIII, с. 786). И вообще почти во всех посланиях и грамотах фигурирует полностью имя Саббатая Цеви, которое ни разу не упоминается Аракелом Даврижеским. Возможно «Зосамбесеви»—искаженная форма Саббатай-Цеви [в армянской транскрипции: Սապետայ (կամ Սաբեթայ, Սապատայ) Սեւ], которую историк не смог расшифровать и оставил в неизвестном виде.

18. Пурим (от пур—жребий, судьба, рок—см. Эсф. 9, 24—27; 4, 16);—издревле строго соблюдавшийся религиозный праздник у евреев, приходится на 14 и 15 дни месяца Адар (см. Эсф. 9, 29—32).

19. Ламбран (от греч. Λαμπρός —светлый, ясный, лучезарный, сияющий, радостный, славный, великолепный.

20. Имеется в виду Еремия Челеби Кеомюрджян (1637—1695), крупный армянский историк, общественный и государственный деятель, автор множества исторических и литературных трудов, известный переводчик, создатель армянской типографии в Константинополе (1677).

21. Армянская форма profid в тексте стоит в исходном падеже; I profidaz, вероятно, слово сложное, (состоящее) из pro-fides, лат. (прим. Х. И. Кучук-Иоаннесова). Про— φητεύω (греч.)—быть истолкователем воли богов; пророчествовать, обладать пророческим даром.

22. Несколько перефразированный стих 28 гл. 2 Книги пророка Иоиля. Ср. Деяния апостолов, гл. 2, стих 17.

23. Это свидетельство нашего автора ценно и доказывает, что провокация против евреев давно существовала в Турции (прим. Х. И. Кучук-Иоаннесова). Эти слухи основывались на том, что в 1666 году часть евреев мечтала о вооруженном походе на Константинополь для свержения султана и отнятия у него Палестины (прим. ред. ж. «Еврейская старина»).

24. В тексте: «Լեհաստանի [illegible]» — страна ляхов, Польша, но не Валахия, как считает Х. Н. Кучук-Иоаннесов.

25. Имеется в виду приехавший из Польши в замок Абидос к Саббатаю-Цеви известный каббалист Неемия га-Коген.

26. Действительно, Неемия га-Коген отрекся от иудейства и принял ислам. Любопытную интерпретацию этого превращения предлагает историк Г. Айвазовский: «Նէեմիա անուն [illegible] յաշխարհէն Լեհաց», пишет он, — [illegible] (см. Գ. Այվազովսկի, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Բ, էջ 182).

27. Вероятно, «садразам», первый или великий визирь, но какой-то хаймакам, т. е. уездный начальник (прим. Х. Н. Кучук-Иоаннесова).

28. На судебном заседании в роли переводчика выступал врач по имени Гвидон, еврей по происхождению, принявший мусульманство. По всей видимости, приводимое Аракелом Даврижеским имя — это мусульманское имя Гвидона.

29. Аракел Даврижеский пишет: քերամաթ (тур. keramet) чудо, совершенное святым.

30. «Восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных», Евангелие от Матфея, 24, 24.

31. Здесь кончается история «еврея Сапеты». Далее идет хроника землетрясений за 1667—1668 гг.

ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ АРМЯНО-ГРУЗИНСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ГРУЗИИ (II пол. XVIII в.)

Публикуемые ниже документы имеют важное значение для исследования истории общественной жизни Закавказья и, в частности, армянского народа второй половины XVIII в.

В XVII—XVIII вв. страны Ближнего Востока все более становились объектом политических интриг и колонизаторской политики европейских держав. Под ширмой церковной проповеди миссионеры европейских стран вмешивались во внутренние дела Турции, Персии и закавказских народов. Для успешного завершения своих целей они готовили кадры из местных народов и всячески поддерживали их.

В отдельных районах Армении переход в католичество принял массовый характер. Этим обстоятельством объясняется жизненная заинтересованность деятелей армянской церкви в успешной борьбе против католических миссионеров. В Закавказье миссионеры пытались дезориентировать освободительные устремления местных народов, всякими способами воспрепятствовать усилению русского влияния и русской ориентации освободительного движения закавказских народов. В этом аспекте не лишен интереса тот факт, что европейские государства и Турция через миссионеров в 1750-х гг. советовали католикосу Грузии Антону I принять католичество и восстановиться в своих прежних правах с помощью турецких войск.

Из публикуемых документов видно, что власти как Западной и Восточной Грузии, так и армянский католикосат, вникая в сущность деятельности миссионеров европейских стран, боролись против них не обособленно, а совместно, часто согласуя свои действия и поддерживая друг друга. Ведя борьбу против католической пропаганды, государственные деятели Грузии (Теймураз II, Ираклий II, Соломон I) фактически боролись за сохранение своей государственной независимости. Для армянского народа эта борьба в частности имела положительное значение по сохранению национальной целостности.

Эти документы дают нам основание не согласиться с мнением А. А. Рогава, ошибочно видевшего в миссионерах торговых агентов, а не проповедников католицизма и проводников колонизаторской политики европейских держав и утверждавшего, будто Ираклий II покровительствовал миссионерам с целью развития торговли и европеизации своей страны*. Быть может, деятельность миссионеров в какой-то степени и способствовала распространению просвещения в Закавказье, однако не это обстоятельство было характерным моментом их деятельности. Следовательно, Ираклий II не мог пренебрегать интересами своей страны.

Публикуемые документы, думается, будут способствовать исследованию и научной оценке как политики европейских стран в Закавказье, так и борьбы грузинских и армянских деятелей против миссионеров.

Документы расположены по хронологическому принципу. Объем публикации не позволил параллельно привести также русский перевод оригиналов. Они печатаются без изменений с исправлением только явных ошибок.

В. М. МАРТИРОСЯН
П. А. ЧОБАНЯН

ОТРЫВОК ИЗ ДОКЛАДНОЙ ЗАПИСКИ РУССКОГО КОНСУЛА В ЭНЗЕЛИЙСКОМ ПОРТУ ЧЕКАЛЕВСКОГО
от 20 марта 1756 года

л.44 Прибывший сюда недавно из Тифлиса грузинец Давыд
Зуграбов сообщил мне, что грузинский патриарх Антоний,
племянник тамошнаго владеющаго принца Темурас хана
лишен своего сана и сослан в один монастырь, по причине,
л.44об что оной Антоний//заражен явился папежскою ересью, будучи на такое неистовое дело приведен одним грузинским князем потаенно той же ереси держащимся Амилахуром, которой по поощрению обретавшихся довыне в Тефлисе римских патеров, стараясь по день кончины своей святой и православной греческого исповедания закон во всей Грузии вконец истребить и обратить всех в римской; во-первых, распростер действия свои ко уловлению его Антония, представя ему пользу такую, что он со временем может вторым быть папою, и равным римскому, которой не токмо не бу-

---

* *А. А. Рогава*, Зачатки капитализма в Грузии и политика Ираклия II, Тбилиси, 1974, с. 175—182.

дет ему препятствовать, но уведомясь, что он, Антоний, соединился с римскою церковью не оставить всяким образом еще способствовать и тем всем прельщая его внушил ему и о средстве, коим все де неудобства, по которым он папежское достоинство получить иногда сумневался б, могут быть опровержены и доставлены будут ему все принадлежащие к оному преимущества, а наипаче полная и от него одного только зависящая в грузинских, кахетинских и во всех тамошних пределах власть, которая имеет распространиться даже и до Великой Армении.

л.45 //Предложенное ж ему, Антонию, к достижению такого степени от онаго Амилахура средство не иное де какое, кроме что помощь турецких войск, которую для того исходатайствовать может у Оттоманской Порты чрез французский двор римский папа, к которому о том от падеров по совету с Амилахуром и писано, как скоро его, Антония, соблазнить могла. А он уже присовокупил де к себе трех еще грузинских же епископов, трех иеромонахов и одного попа армянского, с которыми, особливо с первейшими своими наставниками Амилахуром и патерами, имея довольное рассуждение и согласившись с ним, положил было на мере по окончании созидаемой им в патриаршем своем доме церкви назначить день освящению оной, и повестить всем знатным и всякого звания грузинцам, для такого будто бы случая быть непременно, а по собрании их объявить себя им подражателем римского исповедания с преданием Анафеме всех тех, которые не будут ему последовать, что учинить хотел в день праздника рождества Христова, но по получении от папы отповеди, или оной еще не было, о том вышереченный Зуграбов подлинно не знает, однако де не удалось ему, Антонию, сего исполнить, ибо Темурас хан и сын его Ираклий, сведав о всем вышеизображенном и за л.45об. три дни и только до того через//духовника его, Антония, немедля нимало, собрали из всех окрестных мест архиереев и сие дело отдали на их резолюцию, которые по свидетельству от своих принцов, что он, Антоний, на вопрос от них ему о преданстве его к римской церкви не устыдился и перед ними исповедовать оную лишь за самую истинную соборную и апостольскую церковь, общим приговором его, Антония, с патриаршего престола низвергнули, и как его, так сообщившихся с ним епископов, иеромонахов и армянского попа растригли и предали их проклятию; патеров же римских сколько их ни было, спабдя каждаго из них одним местом или просто пшеком выпроводили в турецкие грани-

цы, а чтоб впредь отнюдь ни под каким предлогом не могли они ж или другие паки в Грузии вселиться и в законах грузинском и армянском разврат делать, то о не впущении их заключили с армянами под анафемою трактат. А к обратившим ими от времяни до времяни из сих двух наций в свой римской закон людям для приведения оных в прежние законы определены к грузинцам грузинские, а к армянам армянские попы».

АВПР, ф. СРП, 1756, д. 2, лл. 44—45 об.

Письмо католикоса Симеона Ереванского грузинскому царю Ираклию II от 24 марта 1767 г.

Թուղթ առ Աստուածազօր արքայն վրաց Հերակլէս վասն ֆռանկ պատրեացն, զորս կամէր բերել յերկիր իւր և բնակեցուցանել

Յորմէ Քրիստոսասանդ սուրբ ողջունիւ, իսկական և ճշմարիտ սիրով և աստուածային ամենառատ օրհնութեամբ և սրբոյ Աստուածածնի տեղւոյս բազմափիւռ շնորհին ծանուցումն լիցի Աստուածասիրի և բարեպաշտի, օրհնեցելոյ և Քրիստոսապսակեցելոյ քաջազօրի և բարեյաղթ Արքայազնւոյ մեծի արքայից Հերակլեայ։

Զի մինչդեռ յոլովք անցին, զորս զթուղթ սիրոյ քոյ ոչ ընկալաք, ի մխիթարութիւն բազմավիշտ սրտի մերոյ։ Այլ մեք յառաջ քան զայս ընդ Աղամասումին և ընդ ամենայն փայեկի զթուղթս գրեցաք առ աստուածասիրութիւն քոյ, յորոց լիապէս իմանալոց ես զգրեալն մեր հանդերձ մերով որպիսութեամբքս։ Ընդ որս և զթուղթ Քուղայեցի տէր Յովաննիսին յղեցաք զոր գրեալ էր առ տէրութիւնդ ի պատասխանի թղթոյն քոյ զոր առ նա էիր գրեալ։

Այլ արդ, զայս գրեմ ցանկալւոյդ հոգւոյս, զի լուաք ի ներկայումս, եթէ կամի տէրութիւն քոյ զֆռանկ պատրիս բերել և ի Գեօրի և յօրհնեալ երկիրդ քոյ և ի քաղաքոջդ բնակեցուցանել։ Արդ գիտես խոհեմութեամբ քով զշողոքորթական բարս նոցին և զկախարդական և զկեղծաւորական շարժմունս նոցին, որք ինքեանք հոտեալք են, և ուր և գտանիցին, բազմահնար և չարաչար կախարդութեամբքն իւրեանց զբազումս հոտեցուցանեն և ապականեն, և երբէք դադար ոչ մնան։ Ապա ոչ գիտեմ, թէ որով դիտմամբ կամիս զնոսա յայդր բերել և կամ զինչ կարօտութիւնս ունիս

նոցա։ Եթէ վասն բժշկութեան, վկայ է Աստուած, զի սուտ է բժշկութիւն նոցա։ Զի ոչ եթէ բժշկէն նոքա մարմնոց, այլ վիրաւորին հոգւոց։ Որք զայն գտեալ են իւրեանց զդիւրագոյն հնար, զի զանուն բժշկութեան առեալ ի վերայ իւրեանց, խաբեն այնու զբազումս և ուր և կամին երթան և զորոմն չար ի մէջ խղճալւոյ ազգիս մերոյ սերմանեն և բառնան զբազումս ի հաւատոյ։ Աստուած է քեզ և քոյայնոցդ ամենեցունց բժիշկ և ցարմանիչ և յամենայն ուրեք օգնական։ Զինչ պէտս ունիս դու նոցա։ Եւ թէ պիտոյացի ես քեզ մարմնական բժիշկ, միթէ՞ անձեռնհաս իցէ ուրութեանց զալ բժիշկս գտանել, քան զհառեալ անդամոն ի մէջ ամբողջ անդամոցն Քրիստոսի առաւ ածել, որք զխղճալի և զսակաւաւոր ազգդ մեր, որք յորհնեալ երկրոջդ գտանին, և զայդ ձեր ըստ հաւանեցուցանիցեն և ապականիցեն։ Դիտես մանաւանդ քան զայս յառաջ եղեալ անցսն տեղւոյդ, որ ի ժամանակս լուսահոգի հօրն քոյ Մեծի Արքային Թէմուրազայ, այնքան լրբացան յաջղը չար պատրիչքն և զանզիա ոտից իւրեանց ընդարձակեալ ցարձուցին զբազումս ի մեր և ի ձեր ազգաց, որոց ծուխն մինչև ցայժմ երևի տակաւին։ Եւ զրեթէ զրովանդակ խակ երկիրդ շրջէին, եթէ ոչ էր շարժեցեալ ի նախանձ լուսահոգի հայրն քոյ յԱստուածային կամաց, որ զչար պատրիչսն խայտառակութեամբ վանեաց և զխմորեալսն վերստին ի հաւատս իւրեանց հաստատեաց և սրբեալ մաքրեաց զերկիրդ ի չար աղանդոյն։ Արդ նա յիրում ժամանակի զայնպիսի անուն քաջութեան ժառանգեաց, իսկ օրհնեալ Արքայդ միթէ՞ կամիս, զի ի քում ժամանակի վերստին մուծցի խմոր չար աղանդոյն յօրհնեալ երկիրդ քոյ, որով ոչ միայն ազգն մեր այլ և ձեր ազգդ խմորին և բառնին ի հաւատոյ իւրեանց և լինի այնուհետև մեծ պակասութիւն օրհնեալ անուան քում և յիշատակ չար, քեզ ես մեծ զղջումն և փոշիմանութիւնն (զոր մի՛ արասցէ տէր)։ Զոր ահա վասն առաւել սիրոյս իմոյ զոր առ քեզդ ու իմ (որոյ և սիրտ քոյ վկայէ) և մանաւանդ՝ խնայելով օրհնեալ անուան քում նախազգեկ արարի քեզ և մեծաւ պաղատանօք խնդրեմ ի քումմէ Աստուածասիրութենէ, մի առնել զայդ և թէ արարեալ իցէս, ի բաց վարեսցես փութով ի քումմէ իշխանութենէ ի սէր մեր։ Առաւել ես՝ ի պայծառութիւն օրհնեալ անուան քոյ և ի հաստատութիւն սրբոյ հաւատոյ։ Զի խղճալի երկիրքս և երկրականքս մեր, զքաւս և զվիշտս կենամաշս, զորս ունին մշտապէս, բաւականացին այնու և այդ ես մի յաւելցի ի վերայ ցաւոց նոցին հոգեմաշիկ իմն ցաւ։ Աղաչեմ զխնդիրս մեր մի առնել անտես։ Եւ զայլս ամենայն հարկաւոր որպիսութիւնս ի թղթոյ Զաքարիա վարդապետին գիտասցես, յորում մասամբ ինչ գրեցաք զկացութեանց և զորպիսութեանց մերոց։

Եւ լիցիս ողջ ի տէր և ի շնորհս նորին հանապազ զօրացեալ ի նոյն ամենիւր բոլորովքդ: Եւ շնորհք սրբոյ և Քրիստոսաիջի տեղւոյս ընդ ձեզ լիցի միշտ: Ամէն: Գրեցաւ ի ՌՄԺԶ (1767) թուին ի մարտ ամսոյ ԻԴ (24):

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 2912, л. 157.

Письмо католикоса Симеона Ереванского католическим миссионерам (ноябрь 1769 г.)*

л. 232 *Թուղթ առ ֆռանկ պատրիօն որք ի յԱխլցխայու վտարեցեալք՝ կային յարգելանս և բստ աղերսանաց ֆռանկնիզաց էլչուն, որ ի Պօլիս, հանել տայր զնոսա անտի արքայն Վենէրն՝ մեծագործութեան և յանդիմանութեան վասն մինչև ցայժմ արարմանցն ընդ ազգս մեր և սաստ՝ մի ևս առնել զնոյն:*

Յիսուսի Քրիստոսի ծառայ Սիմէոն, որոյ շնորհիւն և կաթողիկոս և ծայրագոյն Պատրիարգ ամենայն հայոց՝ Արարատականի, Ճշմարտադաւանի և ուղղափառագունեղի եկեղեցւոյս Քրիստոսի: Որ և յաջորդ սրբազանից Առաքելոցն մերոց Թադէոսի և Բարթուղիմէոսի, և կենդանի վկային Քրիստոսի և բազմաչարչար հօրն մերոյ սրբոյն Գրիգորի Հայաստանեայցս Լուսաւորչի: Եւ զահակալիչ նորին Քրիստոսաիջի՝ Լուսակերտի սրբոյ և մեծի Աթոռոյս Էջմիածնի: Յօրմէ քրիստոսականաւն սիրով ողջունիւ և նոյնաւանդիւն սիրով ծանուցումն լիցի սիրեցեալ քահանայակարգ և պատուելի եղբարցդ մերոց ի Քրիստոս, պատրի Ալոյիզիից, պատրի Հերոնիմոսից, պատրի Վինչենցիոսից, պատրի Ֆէտէրիկոյից և Ֆրա Ֆոռթոնատոյից: Քանզի՝ ասէ իմաստնացեալն յԱստուծոյ Սողոմոն թէ՝ են ճանապարհք՝ որք թուին մարդկան թէ ուղիղք իցեն, բայց կատարած նոցա հայի յատակս դժոխոց: Ահա այս յայտնապէս ի ձեզ էր և ի առաւելապատիկ յոյժ, թէպէտ և առ ոմանս ես մատնաւորապէս՝ և այլով կերպիւ: Եւ թէ զիա՞րդ, քանզի՝ երթայք ընդ ճանապարհս թիւրս և ընդ ուղիղս

---

* Имеются несколько копий грузинского перевода настоящего письма Симеона Ереванского. См. Инст. рукописей АН ГССР, личный архив М. Тамарашвили, док. 1129, лл. 34об.—39. Там же, док. Hd—11499, Hd—14814. Об изложенных выше событиях повествуется также в грузинских источниках. См. там же, рук. Q—1459, л. 53, Hd—2782, л. 3 об., личный архив М. Тамарашвили, док. 1131

ընթանալ համարիք։ Մեղանչէք յայտնապէս զմեղս մեծամեծս և համարիք չմեղանչել։ Ուստի՝ կրկին կերպիւ պարտաւորիք. նախ զի մեղանչէք, և երկրորդ՝ զի անզգչապէս մեղանչէք։ Արդ թէպէտ ամենայն մեղանչօղք արժանի են մեղադրութեան, բայց որք զմեղս ծիծաղելով և առանց խղճահարութեան գործեն, առաւել են մեղադրելիք. որք և անզգամք են ասին ըստ իմաստնոյն և արժանաւոր ոչ միայն մեղադրութեանց, այլև դատապարտութեանց և պատժոց. հոգեպէս և մարմնապէս։ Բայց դուք ոչ ըստ միոյ եղանակի միայն էք այսց արժանիք, այլ ըստ երից։ Նախ ըստ հասարակ մարդկանց, որք բանականութեամբ որոշեալ գոլով յանբանից, բնաւորական իմաստութեամբ և դատողութեամբ բացատրել պարտին զչարն ի բարւոյն, զոր ոչ միայն որք զԱստուած ճանաչեն, այլև կռապաշտք ես առնեն, ըստ որում և Առաքեալն Պօղոս ասէ, հեթանոսք, որք զօրէնս ոչ գիտեն, բնութեամբ զօրինացն գործեն (և մինչ ոչ այսպէս առնէք, տաժանապարտ էք ըստ հասարակ մարդկանց մեղանչողի)։ Երկրորդ՝ ըստ յատուկ քրիստոնէից, որք վասն զի՝ բաց ի բնաւորականն իմաստութենէ՝ գրականաւն և շնորհականաւն ես էք առաւելեալք, պարտ է՝ զի զհաճոյսն Աստուծոյ առնիցէք, որոշելով զլաւն ի վատթարէն, իսկ առաւել քան զհեթանոսս։ Եվ զայս ոչ առնէք՝ թէև գիտէք ես, պատժելիք էք ըստ մեղանչօղ հասարակ Քրիստոնէից։ Երրորդ՝ վասն զի ի վերայ այսոցիկ և Քահանայականաւն շնորհիւ էք ճոխացեալք, մինչ զանվայելս կոչմանց ձերոյ գործէք, դատելիք և դատապարտելիք էք յԱստուծոյ յայսմ ես առաւել, քան յերկուսին կերպսն վերոյիշեցեալս։ Քանզի առաւել քան զհեթանոսս և առաւել քան զհասարակ Քրիստոնեայս ձեզ պարտ է որոշել զչարն ի բարւոյն, ընտրել զիրաւն և զանիրաւն, զամենայն ինչ արդարութեամբ կշռել և ի ձեռն խղճմտանաց ուղղել և ապա առնել՝ որովք և զնմանութիւն տեառն բերել յանձին և բերան նորին կոչիլ։ Ըստ որում ասէ առ Երեմիա մարգարէ, եթէ հանցես զպատուականն յանարգէ, իբրև զբերան իմ եղիցիս։ Իսկ մինչ դուք զայսոսիկ ոչ առնեք և զչարս անխտրաբար իբրև զբարիս գործէք, ոչ ունիք յանձին զնմանութիւն տեառն, ոչ բերան նորա կոչիլ էք արժանի։

Եւ թէ զին՞չ մեղս ունիք. զորս որպէս զարդարութիւնս համարելով գործէք։ Նախ զի խաբեբայք էք։ Երկրորդ՝ զի գողք էք։ Երրորդ՝ զի յափշտակօղք էք և չորրորդ՝ զի զրկօղք էք։ Քանզի խաբելով զա-

զանայք զմողովուրդս Հայոց և պղանելով յափշտակէք ի մէնջ
զմատանցութիւնս մեր և յափշտակելով զրկէք զեկեղեցիս Հայաս-
տանեայց և ոչ բնաւ համարիք մեղս։ Վասն զի կեղծապատիր շողո-
քորթութեամբ և ստայօդ բանիւք խաբէք զխղճալի և զմիամիտ ազգս
մեր թէ՝ ոչ է ուղիղ դաւանութիւն Հայոց ազգիս և եկեղեցին դոցա
ոչ է ուղղափառ, եթէ այդու մնայցէք, ի դժողքն երթայք։ Եկայք
հնազանդեցարուք փափին և հետևեցարուք եկեղեցւոյն Հռոմայ, զի
յարքայութիւն երթայցէք... և զայլս այսպիսիս ստայօդս, սատանա-
յազգիս և ատողացս և լսողացս հոգեկորուստ վայրաբանու-
թիւնսն, զորս դուք և զեբայ /?/ իւիգ /?/ առնլով շրջիք
ի ծակէ ի ծակ, ոչ յաստուծոյ երկնչելով և ոչ ի մարդկանէ ամաչելով։
Արդ, ո՞վ խաբեբայք, և յիրաւի եք խաբեբայք, ո՞ր է ուղիղ դաւա-
նութիւն և հաւատն, զոր ասէք դուք։ Եթէ Քրիստոնեանն է, ահա
հաւատն որ ի յԱւետարանէ նորին ծնեալ և յԱռաքելոցն քարոզեցաւ,
ունիմք մեք։ Քանզի մկրտեցեալ եմք յանուն ամենասուրբ երրոր-
դութեան, խոստովանիմք զՔրիստոս ճշմարիտ Աստուած էակից և
հաւասար հօր և սուրբ հոգւոյն, իջեալ ի յերկնից վասն փրկութեան
է. 233ա. մերոյ, // առեալ մարմին ի սրբուհւոյ կուսէն Մարիամայ և եղեալ
Աստուածն կատարեալ մարդ կատարեալ։ Նոյնն և եկեալ կամաւ
ի չարչարանս վասն մեր, խաչեալ, մեռեալ, թաղեալ, յարուցեալ ի
մեռելոց, համբարձեալ յերկինս և նստեալ ընդ աջմէ հօր։ Զորոյ
զմարմինն և զարիւնն սուրբ ճաշակելով ըստ վճռոյ նորին անստե-
լոյ անմահանամք յաւով։ Հաւատամք և ի ձեռն ճշմարիտ
խոստովանութեան և ապաշխարութեան առնուլ աստէն զթողութիւն
մեղաց։ Խոստովանիմք և զմիւսանգամ գալուստն նորա նովին
մարմնով ի դատել զկենդանիս և զմեռեալս, զյարութիւն մեռելոց և
զհատուցումն գործոց արդարոց և մեղաւորաց։ Հաւատամք և զնոյն
մի տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս, ճշմարիտ գլուխ եկեղեցւոյ սրբոյ,
որոյ մեք ամենեքեան եմք անդամք հոգևոր, յօդեալք ի նա ճշմա-
րիտ հաւատով, յուսով և սիրով, որոյ և հնազանդիմք իբրև գլխոյ
կենսատուութեան և երկրպագեմք որպէս Աստուծոյ ճշմարտի...
է. 234 ...Քանզի գիտեմ ես, եթէ գայցեն գայլք յափշտակօղք ի ձեզ, որք
ոչ խնայիցեն հօտին, որք խօսիցին թիւրս՝ ձգել զաշակերտսն զկնի
իւրեանց։ Քանզի՝ ահա յիրաւի, զի ամենիւք վերոյ ասացելովք
խաբեութեամբք ձերովք և այլովք բազմօք, խաբէք զազգս մեր ձը-
գել զկնի ձեր և զողանայք ի մէնջ և յափշտակէք զմատանցութիւնս

մեր և գրկէք զհեծեծեցիս մեր անիրաւութեամբ։ Յորս Համարձակեցուցանօղն ի գործել առանց խղճահարութեան ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ անկարգ բաղձանքն և անիրաւ ցանկութիւն, որ թագաւորեալ է ի ձեզ և զարդարութիւն և զիրաւունս ի ձէնջ նուազեցուցեալ։ Որպէս և վարդապետն ձեր Աւյսերտօս ասէ, թէ անկարգ բաղձանքն բազում անգամ ձգտեցուցանէ զխիղճ մտացն ի յայնս՝ յորինչ յաժարի մարդըն. և այնպէս արտուղղէ զնա ի յուղղութենէ իւրմէ։ Եւ յայլուստ առեալ այժմ վկայութիւն՝ ասէ. Ամենայն դատաստանն կորնչի, մինչ իրն առ ախորժակն անցանի։ Յայտ է ուրեմն՝ զի զարդար դատողութիւն և ուղղութիւն և զիրաւունս, կորուսին ձէնջ անկարգ ցանկութիւնն, ագահութիւնն և փառամոլութիւնն։ Ապա թէ ոչ, ընդէ՞ր մոռանայք զԱստուածային օրէնսն, որ պատուիրէ՝ մի ցանկար ամենայնի, որ ինչ ընկերին է։ Քանզի աՀա ունիք դուք զհոխ թագաւորութիւնս և զշէն աշխարհս և զանթիւ բազմութիւնս ժողովրդոց և զմուտս նոցին։ Ընդէ՞ր ոչ բաւականանայք այնու. քան եկեալ մտանէք իբրև զգողս ի մէջ հօտից մերոց, և զաղանայք զոչխարս մեր և օտարացուցանէք ի մէնջ և ձերացուցանէք, փենեկալ ի միմեանց իբրև զյափշտակող գայլս և զայլայլութիւնս և զյաւիտենական խռովութիւնս արկանէք ի մէջ ոցա։ Զինչ զոյր ձեզ ի յԱնիլցիս, Հայրենի քաղա՞ք է ձեր, եթէ ունէիք անդ զբնիկ ժառանգութիւնս և զժողովուրդս, զի այնքան երկար մնայիք անդ։ Անիրաւ զոգրդ մտեալ ի տուն մեր, նստէիք աներկիւղ իբրև զսեպուհ տեարս և զժառանգութիւնսն մեր յանդիման աչաց մերոց վայելէիք. զբոլոր քաղաք մի շրջակայիւքն իւրովք ի մէնջ արտամրեցուցանել...., Ասեմք զձեզ՝ թէ ելէք ի ժառանգութիւնէ մերմէ. դուք գրէք ի Պոլիս առ Քրիստոսասէր էլչին Ֆռանկսիզայ զանգատ զմէնջ, թէ մեզ այսպէս և այնպէս արար։ Մեք զի՞նչ անիրաւեցաք առ ձեզ՝ յասելն մեր թէ՝ ելէք ի վիճակէդ մերմէ։ Որքան դուք առ մեզ անիրաւեցար, մեք զմասն նորին Հատուցաք ձեզ և ոչ՝ բնաւ։ Այլ զմերն միայն, զոր յափշտակեալ էիք անիրաւութեամբ, առաք ի ձէնջ և չզրկեցաք ինչ զձեզ, որպէս դուք մինչև ցայժմ զմէզ զրկէիք։ Մանաւանդ՝ զի և յարդար իրաւանցն Աստուծոյ եղև ձեզ այդ։ ...Նմանապէս և դուք՝ մինչ իսպառ ջանացայք ձերացուցանել զժառանգութիւն մեր, ի նոյն արդարադատէն Աստուծոյ դատեցեալ Հերքեցայք անտի։ Զի առաջեալն անիրաւութեամբ.|| Թողանի արդարու-

թեամբ։ ...Արդ, այժմ գայս գիտասջիք։ Զի որովհետև <դուք գրեալ էիք ի Պոլիս առ բարեպաշտ ցեղպանն, զաքսորիլն ձեր և նա մերայնովքն խնդրեալ էր ի մէնջ, զի արձակել տացուք զձեզ ի կալանաւորութենէդ ձերմէ, զգիր մի ես գրել էր առ ձեզ սաստեաց, զի մի ևս մտանիցէք ի յազգս և ի ժողովուրդս մեր ի կորուսանել և յայլայլել զնոսա, զոր աՀա առաքեցաք ընդ թղթոյս մերոյ առ ձեզ>*։ Վասն որոյ աՀա գրեցաք բարեբարոյ և իրավադատ փաշային Անկիւրիոյ Հանել զձեզ և տալ զձեզ զինչս ձեր և թողուլ ի բաց։ Էլչին ևս զգիր էր գրեալ առ ձեզ, զի մի՛ ևս որսայցէք զազգս Հայոց նովին չողոքորթութեամբ և խաբեբայութեամբ։ Գրեմ և ես աՀա ձեզ սիրով, զի մի՛ ևս նովին անիրաւութեամբ և գողութեամբ և խաբեբայութեամբ շրջիցիք ի մէջ ազգիս մերոյ ուր և Հանդիպեսջիք։ Կամ այսպէս պարտիք վարել, կամ ելանել և գնալ ի բուն երկիրն ձեր, զի երկիրս այսորիկ ոչ են Ֆռանկստան, այլ Հայոց երկիր՝ ընդ իշխանութեամբ տաճկաց։ Դուք աստ ոչ ժողովուրդս ունիք և ոչ թէմ և ժառանգութիւն։ Ապա թէ անլուր լեալ ասացելոցս մերոց, միանգամ ևս զնոյն խաբեբայութիւնս և զգողութիւնս սկսանիցիք առնել, յայնժամ զկատարեալ պատիժն գողոց՝ որ է կախելն, ընկալելոց էք, որոյ պատՀասաւորեալս այժմ տեսիք։ Զի բաւական էր Համբերելն մեր և խնայելն, յանուամբ կարգաւորութենէդ ձեր։ Զի զի՞նչ ունիք դուք ընդ ազգս մեր և զի՞նչ տուեալ սոցա առնուլ ոչ կարէք։ Եթէ վասն քարոզութեան գայք, Քրիստոս տէրն մեր զճշմարիտ քարոզս արքայութեան զԱռաքեալսն սուրբ ի Հեթանոսս առաքեաց։ Յասելն թէ՝ գնացէք այսուՀետև աշակերտեցէք զամենայն Հեթանոսս, մկրտեցէք զնոսա յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ։ Դուք ևս, եթէ ճշմարիտ և անախտ քարոզիչք էք, ընդէ՞ր ի Հեթանոսս՝ ի յայլազգիս և ի Հրեայս ոչ երթայք ի քարոզել. ի Հաւատս ածել և մկրտել զի մեք աՀա Հաւատացեալք Քրիստոսի եմք և մկրտեցեալք։ Իսկ մինչ յայլազգիս և յանՀաւատս ոչ երթայք քարոզել, յայտ է, թէ ախտաւոր է քարոզութիւնդ ձեր։ Ուրեմն մի և ի Հաւատացեալ ազգս Հայոց գայք քարոզել, զի չէն սոքա կարօտ քարոզչի, և ի Հաւատս չունին ինչ թերութիւն, որպէս վերագոյնըն ասացաք։ Դուք ձերոցն լերուք քարոզիչ, որք ըստ մեծի մասին ի լութերականութիւն փոխեցան և օրըստօրէ ևս փոխին։ Եթէ այսպէս

* Предложение, взятое в кавычки, написано на полях страницы.

արի հովիւք էիք և քաջ քարոզիչք, բոլոր լսթերականքն ձերով գաւանութեամբդ էին յառաջ և Հռոմայ աթոռոյն հնազանդք, ո՞ւր են այժմ, յի՞նչ հաւատս և ո՞ւմ հնազանդք։ Իսկ եթէ իբրև զձագակորոյս հաւս թռուցիք զնոսա ի ձեռաց՝ ծիծաղելի աւանդութեամբք և արտամամբք ձերովք (որովք և ամենայն ազգաց լինիք քամահելի, որք զյափշտականական կեանսն զաղիւ չափէք և ընդ դրամոյ փոխանակէք, լինիք զանազան դժոխոց և արքայութեան և այլ այսպիսի անպիճելիս և բերօղս ամօթոյ՝ և անպատուօղս Աստուածային օրինացն առնելով) ընդէ՞ր եկեալ ի վերայ մեր ձագուցս թեւս տարածէք և գրգռայք, իբրև զանպտուղ մայր ուրցս. նմանիք ահա այդու և զաւակապան կնոջն, որ առ Սողոմոնիւ. որք ի բուն յիմարութեան ձերոյ ճմլեալ զրկեցայք ի զաւակացն ձերոց [և] կամիք անիրաւութեամբ զկենդանի զաւակն մեր զխղճալի ազգս Հայոց ի մէնջ յափշտակել։ Այլ յուսամ ես ի ճշմարիտ դատաւորն և ի տէրն մեր Քրիստոս ի Սողոմոն ճշմարիտն. դատաստան ուղիղ դատել ընդ մեզ և ընդ ձեզ։ Որք բաւական ոչ համարելով զխղճութիւն ազգիս մերոյ, որք ամենայնիւ և ամենայն իւիք զրկեալք և անկեալք, միայն զամբիծ հաւատս մեր ունիմք մեզ ի պարծանս և ի մխիթարութիւն, զայն ես դուք ահա ջանայք աղարտել և աղաւաղել. բայց ամենայնի ողորմելի և անմխիթարան առնել զաւկաւոր և զխղճալի ազգս մեր և որպէս թէ քանեօք ախթարմայ և թուլամորթ Հայոց զԱթոռն Հռոմայ բարձրացուցանել։ Ահա տեսցէ տէր և դատեսցէ։ Արդ՝ բաւական լիցի այսօրանս միայն յանդիմանութիւն առ չորեսին յանցանս ձեր գլխաւորս, զորս մեղանչէք առ ազգս և եկեղեցիս մեր։ Այսինքն՝ առ խաբէութիւնն, առ գողութիւնն, առ յափշտակութիւնն և առ զրկողութիւնն (թէպէտ բազմաց քան զսոյն ունիք զանգի)։ Բայց զվերագոյն ասացեալն վերստին վերակրկնեմ ձեզ ահա, զի մի ես այլայլիցէք զազգս մեր անիրաւ խաբէութեամբ ձերով։ Ապա թէ ևս յանդգնիցիք զնոյնս առնել և մեր այնուհետև զմերն առնելոց եմք, որպէս ասացաք։ Զպատասխանիս թղթոց դեսպանին և մեր, շուտով գրել և առ մեզ յղել պարտիք։ Զի դեսպանն զպատասխանի խնդրելոց է ի մէնջ։ Յղեսցիք, զի շուտով առ նա հասուսցուք։ Այսպէս գիտասջիք, լերուք ողջք ի տէր։ Ի ՌՄԺԸ (1769) ի նոյեմբերի։

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 2912, лл. 233—234 об.

Письмо католикоса Симеона Ереванского Константинопольскому армянскому патриарху (июль 1770 г.)

«Թուղթ առ Պօլսոյ պատրիարքն Գրիգոր վարդապետն՝ զգուշութիւն, յ. 240զի աշխարաց լեալ՝ մի զոր բաղցէ հանել զիրլախս ախորժմայ սեագլխացն Ախալցխայու։

Յորժէ Քրիստոսական սուրբ ողջունիւ և սիրով խնկականաւ և ճշմարտիւ, ծանուցումն լիցի սիրագնեի և ցանկալւոյ եղբօրդ մերոյ՝ և հարազատ որդւոյս սրբոյ Աթոռոյս և արժանաւորյել Պատրիարքից մեծի մայրաքաղաքից Պօլսոյ, Գրիգոր Աստուածաբան վարդապետից։ Զի միշտցս յոլովք անցին, յորս զգիր սիրոյ և որպիսութեան ի քէն ոչ ընկալաք։ Մեք եւ ի բազմակերպ զբաղմանց անձեռնհաս եղաք զգիրս սիրոյ գրել սիրելւոյդ։ Զի որպէս ձեր կողմունքդ են ի խաղաղութեան, նոյնպէս և մերս կողմունք բան զայդ առաւելապատիկ կան ի մեծի վրդովման, զորս և դուք լսէք ի հարկէ, որովք և մեք կամք զբաղեցեալք և նմք միշտ ի մէջ հոգոց։ Եւ մանաւանդ ահա այս Բ (2) ամիս է, յորս եմ ի մէջ մեծի հիւանդութեան, որ է սաստիկ ջերմ, որ մինչև ցարդ ոչ ետ ինձ զհանգիստ և այժմ ես ունիմ տակաւին։ Սակայն յաղագս հարկաւորութեան իրիք, զայս թուղթս շեշտակի գրեցաք առ սիրելի եղբայրդ մեր։ Քանզի լուաք ի Ներկայումս, թէ Ախլցխայու ախթարմայքն հանեալ են գիթալխս աքսորեալ չիք սեագլխացն իւրեանց, որք են աստ։ Վասն որոյ գրեմ սիրելի եղբօրդ մերոյ։ Զի թէ այս՞ չիրաւի լինիցի, ոչ թէ ինձ միայն է ամօթ և պակասութիւն, այլ քեզ ևս, նաև բոլոր ազգիս մերոյ ևս է պակասութիւն մեծ և անուան կոտրութիւն։ Զի այնուհետև ոչ թէ Ախլցխա միայն, այլև ամենայն մատակայ տեղիք և շրջակայք նորին մինչև ցԿարս և ցԿարին, համարձակապէս զախթարմայութիւնս են առնելոց և ամենայն վաստակն և ջանն մեր, զորս մինչև ցարդ արարաք, զուր և ընդ վայր է լինելոց։ Ուստի՝ հարկիւ մեծաւ գրեմ սիրելի եղբօրդ մերոյ, զի ամենայնիւ ջանիւ խափանել ջանասցես զայդ, և թէ հանեալ ես իցէն նորապէս զաքսորանաց ֆերման, հանցես վասն չարագլխացս այսոցիկ։ Զի յԱխլցխա և թէ ուր և հանդիպեսցին սոքա, առանց կարծեաց հոռեցուցանելոց են չարապէս, բան զառաջինն։ Քանիցս անգամ խաբեցին զմեզ, թէ մեք ի յուղղութիւն եմք եկեալ և ձեռագիրս ես ետուն, և մեք հաւատա-

ցար և ձեզ ես գրեցար և գծեռագրի օրինակն ես յղեցաք, զի տեսջիք։ Յետոյ յայտնեցաւ, զի տակաւին ի նոյն չար աղանդն կան և զատ-նալոյ հնար ոչ գոյ։ Զի բանիցս անգամ զապականեալ գիրս սոցա կալաք, զորս գրէին առ աղանդակիցսն իւրեանց ի յԱխլցխայ։ Եւ մեք բանիցս անգամ խոշտանգեցաք զանձիս և իբրև զգուստ ոչինչ տեսաք, այժմ թողեալ եմք, զի ընդարձակ ի մէջ պարսպին արքայ Աթոռոյս շրջին։ Արդ, կրկին հարկիւ խնդրեմ ի սիրելւոյ եղբօրէդ մերմէ, զի չթողուցուս ումեք հանել գիթլախս սոցա, զի մեծ ամօթ է լինելոց մեզ և ձեզ՝ որպէս տասցաք։ Որոյ սակս թէ զգլամ ես
л.240об. խարշիցէս, չէ անօտեղի։ // Եւ թէ հանեալ ես իցէն գիթլախն, դու նորապէս արարանաց ֆերման մի հանցես. ի Լիմ անապատն յղել տուր առտի, զի անդ մնասցեն։ Եվ որպէս և առնիցես, շուտով ծանո մեզ և զպատասխանի թղթոյս շուտով գրեա։ Ողջ լեր ի Տէր։ Գրեցաւ ի ՌՄԺԹ (1770) ի յուլիսի։

Այլ և՝ զայս ես գիտասցես։ Զի այս չորս չարագլխացս երկուքն ի Թիֆլիզու են, որք են՝ Յովաննէս չիբ վարդապետն, և չիբ տէր Ստեփաննոս։ Զորս բանիցս անգամ խնդրեաց յինէն Հերակլ Արքայն, թէ զորս իմ տայաթքն են, յղեա՛ ինձ։ Իսկ ես գրեցի, թէ սոցա թա-գաւորական ֆերմանաւ ինձ են յանձնեցեալք, ես ոչ կարեմ տալ։ Արդ՝ չիբ Ախլցխայի Անթարմայքն զսոցա իթլախն ընդէ՞ր հանել չանան, զի սոցա Ախլցխացի չեն։ Միայն չիբ Պօղոս վարդապետն է Ախլցխացի և էրէց մի։ Գրեցի, զի գիտասցես։ Որպէս գրեցաք, նոր ֆերման մի հանցես, զի ի Լիմ անապատն վարեսցին սոտի։ Զի անօգուտ է մնալն սոցա առս և մի օրստօրէ՝ գլխացաւութիւն։ Ճատ լաւութիւն առնես մեզ, եթէ այսպէս արասցես։ Եւ զֆերմանն Բայա-զիտու փաշայէն հանցես, զի նորին մարդն եկալ տարցէ առտի և ի Լիմ անապատն հասուցէ։ Բայց ի նմանէ, յո[ւ]րիշ փաշայի վերայ մի՛ հանցես։

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 2912, л. 240—240 об.

Постановление Ираклия II от 14 июня 1775 г.

Ա Երկրորդ Հերակլ արքայս Վրաց և Կախեթ զայս իրաւունս արա-րի և զայս վճիռ գրեցի վասն այնց, որք ի քաղաքս Թիֆլիզ և ի Գորի և ի բոլոր ներքոյ թագաւորութեանս մերոյ բնակեալք են Հայք, և Հայք՝ ֆռանկացեալք, որք են ունեցողք զհաւատս փափին.

Բ Վասն զի, ի բազում ժամանակս ունեցեալ են ընդ իրեարս չփոթըս այս երկու դասքս և ի չփոթէ, որք յառաջ գան. թէ առեյութիւնք, և թէ երկպառակտութիւնք. և ըստ ժամանակին երկու դասքս, ըստ կարեաց իւրեանց, որպէս օրէնն է, ներհակեցան, ի միջոց առ մինն, քննախնդրութիւն առնէին, ոչ սակաւ ցաւս և վտարձանս միմեանց հանդիպեցուցեալ էին, բայց և ոչ յանցեալ ժամանակսն եղեալ Վրաստանայ անարգ և ոչ ի մերումս ժամանակի ոչ պատահեցաւ այսպիսի գործ, զի այս երկուց դասուց հանգարտութեան և խաղաղութեան եղեալ իցէր հիմ իմն, որ ի մէջ սոցա խառնակութեան և չփոթութեան ճանապարհ իմն ոչ գտանիցէր, մին զաւն ի վերա միւսոյն։

Գ Եւ ի ժամանակս մեր դարձեալ եղև պատճառ մաքառման ի ֆռանկաց, վասն զի այս երկուքն եա ունէին գրեցեալ վճռահատական թուղթս, երանութեամբ յիշելի ի Հօրէն իմմէ, զի ո՛չ տացէ հայն և ֆռանկն մին միւսոյն զաղջիկս, և յայս կողմանէս ոչ եա դարձուցին ի ֆռանկութիւն, բայց կրկին եա խարէութեամբ և հնարիւք և պայմանադրութեամբ, թէ՝ ոչ ֆռանկացուցանեմք՝ առեալ էին զաղջիկս հայոց ի կնութիւն իւրեանց քանի մի ֆռանկ և յետ քանի մի ամաց դարձուցեալ էին ի հաւատս իւրեանց և դարձեալ զայլս բազումս, յայտնապէս առեալ էին ի հաւատս իւրեանց և զայս եա աղաօրէին հայք. թէ ի ծածուկ բազում աշակերտս ունեն և յայսպիսի չփոթս զոլով հայոց կարգաւորք՝ տեղապահ տէր Մկրտիչ վարդապետն և՛ տէր Յոհաննէս, և՛ առաջնորդն, և՛ վարդապետն, և՛ Նուիրակ տէր Մարտիրոս վարդապետն, և՛ համայնք քհանայք հայք, որք ի քաղաքս Թիֆլիզ, թէ՛ կարգաւորք և թէ՛ բոլոր իշխանք հայոց, որք ի Վրաստան և մէլիք Աւէտիքն և ամենայն քեթխուդայք և հետն եղեալ ժողովուրդք ազգին հայոց ի մի վայր ժողովեցան առաջի մեր և եռուն մեզ արզայ մեծաւ տխրութեամբ և առաւելագոյն տրտմութեան սրտիւ և բանիւ եա, բողոքեցին զֆռանկաց և սոյնպէս զպատրըշացըն, վասն այսպիսի իրակութեանց, որք ի վերոյ գրեցան։

Դ Մեք որովհետև վասն այսր իրի, թարց կարծեաց ունէաք պարտականութիւն զառողութեան և զատաստան[ա]հանութեան և վճռոյ, սակայն այնպիսի նախազգաստութեամբ, առաջել եա պարտական արարին զմեզ, այս յառաջացեալ իրակութեանց, հայոց կարգաւորքն և ժողովուրդքն ի միասին, որ և մեծաւ յամառութեամբ, զմիտս մեր հակեցաք և զամենայն գործս մեր, որք ունէաք զայլեայլ խնդրելի

և գործելի բանս ի բաց թողաք և պարապեցաք վասն քննութեան և դատողութեան սոյն գործոյ և ողնականութեամբն յաստուծոյ և բարութեամբ ամենասուրբ Հոգւոյն և մեր անարժան անձին առ նա դիմեցողութեամբն և յուսացողութեամբ ոչ ուրեք յաջ կամ յաՀեակ զճանապարՀն խոտորեցաք, ո՛չ յետս դարձաք և ո՛չ ընդ կրունկս շրջեցաք. ի վերայ այսր իրակութեան դարձեալ աստուծով յարքունական ճանապարՀն ըմբռնելով այսպէս դատեցաք և գրեալ եմ ղայսպիսի վճիռս և թէ որպիսի, բացայայտեսցի ի [Հ]ետագայ պարբերութիւնս։

Ե Ողորմութեամբն աստուծոյ, սկսանեմք այսպէս զդատաստանս առցալ և յիշեսցուք, որ ի ժամանակս Հօրն մերում, նորին գիրն և կարգադրութիւնն և ի նորին Հրամանէ գրեցեալքն և կարգադրութիւնքն, և թէ որպէս արգելումն Հայոց և ֆռանկաց, և տալ գնել ուխտագրութիւնս, զի մի՛ մինն ընդ միւսոյն խնամեսցի, և մի տալցին զաղջիկս և առս, այսպէս ենթադատի և բացայայտի ես, որովՀետև այս իրակութեանս Հայք ֆռանկական, որպէս է մի տալցին պատճառ ֆռանկութեան, և ո՛չ որ ֆռանկասցի ի Հայոց. եթէ ոչ այսպէս երանութեամբ յիշեցեալ Հայրն իմ և առաջել ես վասն վրաց Հաստատեալ էր։

Զ Եւ այս կարգադրութեան գրոյս զօրութիւն լայնարար և ի բազում պատճառս մեկնիւր, որ վասն Հայոց, ֆռանկաց և ընդ իրեարս խնամի եղելոց ֆռանկացելոց և ֆռանկացուցանողաց, բայց մեք այսքանս միայն բաւական արարաք, այս ասացեալս, վասն զգացողութեան։

Է Արդ, որովՀետև և այսմն ժամանակի կտրեցին եղեալ վճռաՀատական գիրն և առ մեզ եղեալ անգիր պայմանն ես և յարուցին զշփոթս և վասն այսմն շփոթի պատճառի յարուցմանն, յետ իմ Հօր տրութեան գրոյն, զորս Հայք ֆռանկացն ախչիկ են տուեալ կամ ֆռանկաց ախչիկ առեալ և ես ով որ ֆռանկացեալ է, և կամ ով որ յետ այն գրոյն տրութեան, ըստ ինքեան ֆռանկացեալ է և կամ ով որ պայման և գիր է եղեալ. ֆռանկացեալ Հայքն և զկնի ես ֆռանկացեալ են վասն այսց ամենից դատաղութիւն և Հատուցումն երանութեամբ յիշեցեալ Հայրն մեր Հրամայեալ է և կարգեալ մինչև ցայսօր նորին Հրամանաց ներՀակաց այնպէս պարտիմք Հատուցանել ավէլ պակաս ոչ լինի և յետ այսորիկ, որպէս այժմն ի մէնջ կարգեցաւ և եղաւ, վասն այնց մնասակարացն, այնպէս պարտի Հատուցումն տալ նոցայ։

Ը Եւ վասն պատրշաց մեծին և պատրշացն, որք այսօր բնակին այս քաղաքս և ի Գորի, այսպէս կարգեմք սակս նոցա, որք կատարեալպէս և ըստ ամենայնի պատճառի, մի գնիցեն վրաց ժողովրդեանն և այսպէս Հայոց և նա մի՛ չինիցին դարձուցանօղք յինքեանս, և մի՛ նա յիւրեանց եկեղեցին թողուցուն մտանել զվրացիս կամ զՀայս, և մի՛ նա Հնարիւք այլովիւք իբր զմտաւ ածեցին և ծածկապէս դարձուցանեցին, զոմանս և բաւականասցեն այս բանի քրիստոնէիւք ֆռանկացուցեալք, զորս այսօր ի ձեռին ունեն և հնազանդապէս կառավարեսցին, ըստ կարգադրութեան իւրեանց և մի որ ի վրացուց Հայոցի, զի պատիժովք այսու կարգադրութեամբ եա բան զնա առավէլ զատեսցին, զորս գրեալ եմք։

Թ Ես բազմիցս ողորմեցայ ատ եղեալ պատրշացն և որքան կարողութիւն ունէի չեմ պակասեցուցեալ զպատիւն և այսպէս զֆռանկացեալսն, վասն քրիստոնէութեան զթացեալ եմ և վասն նոցա ողորմութեան առատաբար կացուցեալ եմ այս պատրիշս, զի մկրտութիւն, խոստովանութիւն, պսակութիւն և զթաղումն ունենայցին և վասն այս պատճառի մեր թագաւորական մարգիկք՝ վրացիք և Հայք բազումս խաթրամնա արարիք, որ ինքեանք պատրիշքն եա գիտեն, և ֆռանկացեալքն, որ այս այսպէս էր և է, ուրեմն սոքա ի միասին պարտին ինձ թաւաղայ առնել, և եա այս չփոթէ ոչ եա ածցին զիս ի բարկութիւն և ինքեանք խաղաղութեամբ վարեսցին։

Ժ Եւ թէ ոչ Հանգստացուցանեն վրացոց և Հայոց, վերջապէս այս կարգադրութիւնս զնեմք մինչ ի երկու Հարիւր ամն, և մինչև Գ (300) Հարիւր ամն, ով որ պատահեսցի. թագաւորք կամ կաթողիկոսք կամ այլք կարգաւորք, այսպէս իշխանք, թավադք, ազնաւուրք կամ ձեռկոցք (sic!) կամ առօրացրեալ ժողովուրդը, վիրք և կախք, յարենյական սուրբ Հաւատոյն ունեցողք կամ Հայոց կարգաւորք և ժողովուրդք. այս Բ (2) դասքն, եթէ պատահեսցին և իմասցին, յորոց ազգէ են ֆռանկացեալքն, պատրիշն և ֆռանկացեալն իւր դաւանութեան վերայ տարեալ է զումն, այժմն կամ եառ, պարտէ, զի առաջի թագաւորին և կամ կաթողիկոսին նաև թագաւորածնած և ամենից կարգաւորաց և ժողովրդոց վրաց և Հայոց կարգաւորաց և ժողովրդոց բնաւից կացուսցին առաջի դատաւորացն զֆռանկացուցանօղն և զֆռանկացեալն և մեծաւ քննութեամբ խուզեսցին, որ սուտ վկայութեամբ և կամ նիւթաւորութեամբ կամ որով պատճառով և իցէ ատութեան և նախանձու, ոչ որ զրպարտեսցէ, և յորժամ զճշմար-

տութիւն ծանիցեն և իբրեւպէս բացայայտեսցին, ֆռանկացուցանողքն և ֆռանկացեալքն այսպէս հատուսցին, զորս ի ստորեւ գրեսցի։

ԺԶ Ֆռանգացեալքն հատուսցի այսպէս. զոր ինչ ունեցի, բաց ի հոգւոյն, իսպառ խլեսցին և ի վերայ գլխոյն չամոռ և ցեխ ածցեն, յորոյ յաղգէ և իցէ, և ի կալանաւորութեան զերկու ամիս երկաթեօք կապեսցի և ետ երկուց ամսոյ հանցին ի դուրս, Գճ (300) մարդ կացցեն, երեցս շրջածութեամբ գանակոծս արասցին ի անցուցանելով ի միջի երիցս անգամ և ետոյ թողուցուն և կամս տայցեն ուր և կամեսցի և յորոյ զաւանութեան վերայ հաճեսցի, այնպէս արասցէ, բաց ի ֆռանկութենէ. եթէ ոչ զազրեսցի և եւ ֆռանկութիւն առասցէ. բաց ի քաղաքէն և բաց ի Դորու, բաց ի Թէլավու և բաց ի Կրցխվլանու, ի Վրացտուն և ի Կախէթ, ուր զատաւորն կամեսցի, անտ ձգեսցէ։

ԺԷ Եւ այսպէս ի կանանց, որք խոտորեսցին իւրեանց հաւատոցն և ֆռանկասցին, վիրք կամ հայք, զոր ինչ ունիցին, լրիւ առցին և ըմբռնեսցին, որոյ եպիսկոպոսի հօտն իցէ, ՃԾ (150) գանիւք գանիցին ի վերայ ոտիցն և ի վերայ մարմնոյն, և ծանրագոյն երկաթեօք բանտ արկեսցին և տայցեն ի պահեստ կանանց պառաւաց, և միայն հացիւ, ջրոյն աւելի կերակուր մի՛ տայցեն, և (արանց կերակուրն ոչ եմք գրեալ) եթէ ոմանս ուխտանական յաւուրս պատահեսցի կինն այն, ի պատիւ ուխտանական աւուրն ըստ ամենայնի կերակրօք մխիթարեսցի և մնասցէ բանտ արկեցեալ և կաշկանդեալ զերկուս ամիսս, և յորում յաւուր ճշմարտութեամբ դարձցի յառաջին նուագումն և թէ երկրորդումն ըստ կարգի և ըստ ամենայն ճանապարհի դարձման, որք հարկաւորք են դարձմանց նոցա, յետ դարձմանն ընդունեսցին, որպիսի ընդունելութիւն նորին հոգևոր հովին (այսինքն է քահանայապետն) հաճեսցի և կամեսցի, այնպէս ընդունեսցին և հոգայցեն վասն նորա։ Որք զհայրենիս ունիցին, եթէ այր մարդ իցէ և թէ կին մարդ յորժամ դարձցի ի ուղղութիւն հայրենեաց զինն չորրորդ մասն խլեսցի և իսպառ հայրենիքն մնասցէ տեառն իւրոյ, եթէ իցին ունեցօղք հայրենեաց և ապարանաց, այսպէս կատարեսցին և յապրանացն եւ չորրորդ մասն խլեսցի, և միւսքն տրեսցի իւրեան։ Եւ դարձեալ այսպէս, եթէ իցէ միայն ապրանաց տէր և ոչ հայրենեաց՝ չորրորդ մասն խլեսցի, եթէ ոչ ունեցի հայրենիս և ոչ զապրանս և զորս ի վերոյ հատուցմունս գրեալ եմք, վասն արանց կամ

կանանց. զայն հաւատացի, և այն բաւականացի, բայց ի վերոյ գրեալ եմք. յորում ժամու գործցի. այր մարդն և կամ կին մարդն, զկնի տանջանս, զորս գրեալ եմք. զոր ինչ ոչ հաւատացի ոչ ես հաւատացին, և ոչ ես խլեացի, բաց ի չորրորդ մասին ունելեացն, եթէ ճշմարտապէս գործցի և եթէ արութիւն ծանիցին առավելապէս դատեսցին։

ԺԴ Զայս տանջանս և հատուցմունս հասակաւ կատարելոցն՝ ֆռանկացուցչին և ֆռանկացելոցն գրեալ եմք, և ոչ վասն անկատար և անհասակ ֆռանկացելոյն գրեալ եմք, և զանհասակացն ով որ դատաւոր վերահասցի նա դատեսցէ։

ԺԵ Ֆռանկացուցանողն, եթէ իցէ պատրիչ այն միանձն վեղաւոր և յարտորեացի ուստի եկեալ է, գնասցէ անդր և խլեացի Ծ (50) թուման և տացի ողորմութիւն վասն գերեաց. աղքատաց և վասն բերթի պարսպացն և օտարաց և հիւանդաց և դատաւորաց և ամենից գիտութեամբն ամենեցուն համահաւասար բաժանեսցի, զայս դատաստանս ճշմարտարէն հարցաքննութեամբ պարտ է լինել, որ պատճառ ինչ ոչ որ հնարեսցէ։

ԺԶ Եւ եթէ կարգաւոր վրաց կամ հայոց ի դասուց քահանայից գտցի որ իւր դաւանութեան բացթողով և ֆռանկաց դաւանութիւնս դարձուցեալ. յորոյ յազգէ և իցէ, լուծցի յատենանէ յայնմանէ և զոր ինչ ունիցի. բաց ի հոգւոյն խլե[ա]լցի և այլ ուրեք յանապատս և վանս իցէ բանտ, անդ արկցին և թէ այլ ինչ դատողութիւն կամեսցին քահանայապետքն դատեսցին։ Եւ քան զայս աւելի վասն այն կարգաւորքն ոչ ինչ չեմ կարգեալ, կարգաւորաց դատաստանն գիտէ, որ ինչ կամեսցին՝ արասցին և խլեցեալ իրքն վասն բերթաց և վանից կամ գերեաց որպէս պատրչտոյ խլեցեալ իրացն գրեալ եմք։

ԺԷ Լինի ի մէջ աշխարհի բազում կերպիւ և արութեամբ և դարձեալ նիւթաւորութեամբ, որ ճշմարտութեամբ բացայայտեցեալ այն վնասաւորքն ի կարգ դատաւորաց բազում խարէութեամբ փրկութիւն նոցա կամեսցի և օգնական լիցի առ ի փրկել զնոսա, բայց յորժամ զայս ի մէջ դատաւորացն տեսանեցին պատշաճաւոր թուալով և ճահաւոր պալէտիկիւ առնուցուն ի նոցանէ և որպէս գրեալ եմք, այնպէս հատուցին։

ԺԸ Նախապէս զգուշացուցանեմ զանձն իմ և սոյնպէս զամենայն դատաւորս և ներգործողս այս կարգադրութեանս, զի ճշմարտապէս հարցաքննութեամբ դատիցեմք և գործիցեմք, զի մի՛ անիրաւու-

թեամբ յաւիտենական տանջանս մատնիցեմք և ով որք կամ ի դատաւորաց և կամ ի դատ արարաց աշխարհի, խաբէութեամբ յաշխարհի ըստ սովորութեան ակնառութեամբ կամ ագահութեամբ և կամ թշնամութեամբ կամ փոքր և կամ մեծ սուտութիւն ի կիր առնուցուն և զդատաստանս թիւրեսցին աստուած ըստ մեղաց մերոց հարցանիցէ մեզ և կամ այնոցին, որք անմեղութեամբ մեռեցին կամ վրացիք կամ հայք և կամ ֆռանկք և եղիցին նզովեալ և անիծեալ։

ԺԹ Դիտեմ, զի ֆռանկքն կամ ֆռանկացեալ հայքն ասասցին մեզ զայս, թէ մեք վասն երկուց բնութեանց ասեմք, և դու երկուց բնութեանց դաւանող ես, և զայս տանջանս դրես յառաջի մեր դնես և այսպիսի բանիւք իբրու մեզ մեղադրելի առնեն։ Ես ճշմարտապէս խոստովանող եմ Բ (2) բնութեանցն Քրիստոսի, բայց որ ինչ առ մեզ ասասցեն ընթանայ և կամ այն, որ հեռանի այն ճանապարհին, որ խոստովանի զկենդանարար սուրբ հոգին ի Հօրէ և ի Որդւոյ բղխեալ, որ այս ճանապարհս տանի առ երկուս սկզբունս, որ բան զամենայն չարագոյնէ այս և ըստ ամենայնի ներհակէ սուրբ հաւատոյն մերոյ, հիմանն առաջնոյ, որ է սուրբ երրորդութեան աստծոյ և Գ (3) անձնաւորութեան և ներ յերից անձնաւորութեան միոյ աստուածութեան և միոյ էութեան և միոյ բնութեան և միոյ կամացն և միոյ զօրութեան խոստովանութիւն և երկրպագութիւն։

Ի Եւ թէ ասացողացն առ մեզ այս հարկիւ պիտոյացի խոստովանութիւն բնութեանցն Քրիստոսի և ոչ այլ ինչ կորստական պատճառ ունիցի, եկեսցէ առ իս և որպէս որդիս ընդունելոց եմ և որպէս եղբարյրս ընկալնում, այլ նա, որ ընդ մեզ մեր սուրբ հաւատոյ ներհակ և ըստ ամենայնի նախնագոյն սահմանի խանգարիչ խոստովանութիւն ունի ի վերայ այնց իրաց ոչ խօսի և այս երկրորդիս պատբողութիւն առնէ առ ի տալ ծանրութիւն իմն մեր այս մտաց, որ և աստուծով անձն իմ նաև զմիտս իմ ողորմութեամբն աստուծոյ ի մէջ երկուց սահմանացն սրբոյ հաւատոյն, այսինքն աստուածութեան և նհրմարմնութեան բարեպաշտութեամբ և ճշմարտութեամբ պատրաստեցեալ կամ և զգուշութեամբ ըմբռնեալ ունեմ այսպէս, վասն զի հաւատամ միայն ի Հօրէ բղխեցեալ ամենասուրբ հոգին և խոստովանիմ բանին աստուծոյ մարմնացելոյ, նոյնոյ միոյ անձին Քրիստոսի, երկուս բնութիւնս ունողին երկրպագող և հուսկ առու, եթէ ոք իցէ ի ֆռանկացելոցն մի՞ համարձակեսցի առ իս ի վերայ այսր առնել ինչ զբան։

ԺԱ Աստանօր տայր ինձ ներհակացն ժամանակս արտաքերել զդաւանութիւն ուղղոյ հաւատոյն մերոյ, զի ունէր տեղի և ժամանակ այսպիսի և այսքանս բաւական համարեցայ և համառօտութեամբ եդի։

ԺԲ Այժմ օգնականութեամբ ամենասուրբ Հոգւոյն կատարումն առամ վճռահատական գրոյս և դնեմ արձանացէս վասն առաջայ ժամանակաց և հաստատեմ մօր իմոյ և կնքով, և այսպէս հրամերեմ զամենայն բարեպաշտ որդիսն իմ և բոլոր պայծառացեալ թագաւորն և դրանն մերոյ գործակալքն և ամենայն նախարարքն, զի ստորագրութեամբ և կնքով հաստատեսցեն զայս։ Եւ մեք բառ ամենայնի տացուք փառս աստուծոյ։

Գրեցաւ ի թուին յամի տեառն ՌՉՀԵ (1775)-ին յամսուն յունիսի, զոր վիրքն թիրաթվէ կոչեմք ԺԴ, տասն և չորսն, ի թագաւորանիստ քաղաքն մեր Թիֆլիզ, ձեռամբ դրանն մերոյ գիւան Եասին։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 5, док. 39.

Указ Ираклия II Димитрию Орбелиани от 22 июня 1775 г.

Ի մէնչ յՍրկրորդ Հերակլ արքայէս առէք զհրաման և ի գործ արկէք, որպէս որ հրամայեալ եմք։

Ով պայծառազգեաց թագաւորս մեր փեսայ և ի մէնչ պատուեցեալ էշիկաղասբաշի Դեմետրէ Օրբէլեան և սոյնպէս զոր (?) եասաուլբաշի Զաղալ այս ի մէնչ այսպէս։

Մեծ պատրի Դամինիկէն և ով որ այլք մեր հայք ֆռանկացեալ են, գնտա եա ածէք այդր առ ձեզ և որպէս այս գրեցեալս յայտ առնէ, այնպէս բացահայտեցէք։

Մեր մեծարեալ և բարձրացեալ ի Ֆռանգստան եղեալ թագաւորաց մեծ խաթր և հաճելին կամիմք և առաւելապէս ի Նոսա եղեալ թագաւորաց երկուց և երից թագաւորաց ծառայութեան ցանկացող և փութացող եմք, բայց որ յամենայն ժամանակի ի յերկրի մերում պատրիչքն [ու] Նաև ֆռանկացեալքն հայքն մեր՝ վրացւոցս և հայոցն առաւ պատճառս չփոթից և չանան, որ ֆռանկացուցանեն զոր և այսու գործով մեր թիֆլիզեցի քաղաքացիքն՝ վիրք և հայք, և եա գորցիք՝ վիրք և հայք, մեծ մասն այնպէս նեղացեալ կան, որ փոքր մնաց որպէս թէ բոլորն կորչին և կամ դարձեալ մին այնպիսի անհանդարտելի խառնակութիւն և չփոթ ծնանի, որ եզր չունենայ։

Եւ գիտեմք մեք, որ վասն այսպիսի գործոց ի Փռանկաց կարգաւորացն և ի ժողովրդոցն իւրեանց մեծամեծ թագաւորքն ո՛չ են շնորհակալ լինելոց և ո՛չ նոցա այլ մեծաւորքն ինձ ես այնպիսի բան պատահելոց է, որ ինչ աստուծոյ ողորմութեամբ երկիր ըմբռնելոյ ունիմ, յայս խառնակութեամբս այս ամէն ես աւերեցի։

Որեմն որովհետև այսպէս յայսպիսի բանից վերա ես մեծապէս պարտական եմ աշխատութեան, պարտ է, որ աշխատեմ և ըստ կարգի ուղղեմ, այժմ որ չփոթ պատահեցաւ սոցա՝ վրաց և Հայոց, և նոցա, որք Փռանկացեալ են, որոց այսուցիկ խռովութեան պատճառն, այն գրոց կարծել էր, զոր պայմանագիր էր կարգեալ երանութեամբ յիշեցեալ արքայ Հայրն մեր. ի մէջ Հայոց և Փռանկացելոցն Հայոց. և երկուց վկայութեամբն և երկու դասքն ես յայնժամ զայն գիրն ընդունել էին, որ ես լուեալ եմ լինենէ պատրի ուփրաւէն, այն կարգեալ գրոյ, այսու բանիւ, թէ մեք ընդունող եմք այս գրոյս մեզ տուք ընդունելութեան։

Եւ որովհետև Փռանկացեալքն կարեցին զայն գիրն երանութեամբ յիշեցեալ Հօրն իմոյ, ձեզ այժմ հաստատ հաստատացուցանեմ ա՛հա այժմ այսպէս պարտիք գործել, որ ինչ ի ներքոյ այսորիկ ձեզ տրուեցի հրամանս։

Որ մինչև ի վերջն երից դասուցն վրաց, Հայոց և Փռանկեցելոց համարտութեան և խաղաղուցանելոյ աղագաւ ի մէ[ն]ջ դրեցաւ վճիռ, որ յետ այսորիկ երեք դասն ես պարտին զգուշանալ և ներհակ այնր վճռահատութեան ի չափ նշանախեցի միոյ ոչ է պարտ անել իմն։ Եթէ որ անցանիցէ զնովաւ որով կերպիւ իցէ, այն ի մէջ մեծ վճռոյն կարգեալ կայ և ըստ կարգադրութեան հատուցումն լինելոց է նոցա։

Եւ այժմ, որ ինչ ի վեր անդր յիշեցեալ իմ Հօր պայմանի թղթոյն գրելոյն զկնի Փռանկքն պակասութիւն արարին այս պատրչաց շնորհեցաք յայժմու ժամանակիս։

Եւ այլք, որք Փռանկացուցանօղք են ուրումն անձին յայնմանէ, որ ինչ իմ Հօր կարգադրութիւն դոյ, խլեցի տուգանս և որք Փռանկացեալք են, ի նոցանէ ես նոյն տուգանս պահանջեցի, նոյն գրի զօրութեամբն։

Եւ թէ Քրիստոսի երկու բնութիւն խոստովանութիւն կամեցի այն Փռանկացեալն, եկեսցէ առ մեզ արդարութեամբ և ոչ թիւրութեամբ և այն տուգանքն ես ես տաց կատարեալ և քաղցր ընդունելութեամբ ընդունիմ։

Եթէ խոստովանեսցի զՓռանկութիւն՝ այս ոչ լինի, կամ պարտ է դարձեալ յիւր եկեղեցւոյ որդիութեան վերա կացցէ, թէ վրացի, թէ՝ Հայ, այն նոր Փռանկացեալն, և կամ ոչ նորա Փռանկութիւն ոչ լինի ես ոչ

լինի, յայնժամ նեթ ոչ դադարեսցի ի ֆռանկութենէ, այն տուգանքն, որ ինչ կարգեալ կայ պարտ է խլել։

Որոց նոր ֆռանկք անուանեմք, նոքա երկու ազգքն են, մինն որ նոր ֆռանկացեալք են, յետ այնր զրոյն և երկրորդ առաջին ֆռանկացեալքն, որ գնացին Հայոցան և կրկին ֆռանկացան և խաբեցեն զՀայս և եառու[ն] տութեամբ զպայմանագիրս և վասն սոցա կարգեցաւ ի մէնջ, որ ինչ ի Հօրէ իմմէ եղեալ տուգանք գոյ. խլեսցի յայնց խաբողացն կրկնապատիկ։

Ճայոց երկուց ֆռանկացելոցն իւրաքանչիւրոց տուգանքն խլեսցի ըստ կարգադրութեան, որ այժմ յայս Հուքմի մէջն գրեցաւ, զկնի տուգանաց խլելոյն, որպէս գրեալ եմք, եթէ ոչ դարձցէ ըստ կարգադրութեան մեծի վճռահատութեան անպակաս հատուցումն լինի, և թէ կամ յայտնի, կամ ի ծածուկ յեկեղեցիս ֆռանկաց գնաց և իմանամք, նոյն մեծ վճռովն հատուցմամբ պարտ է հատուցանել և պարտի յարտաքս ձգել, ի ցածագոյն գեօղն ուրեք Վրացստանեայ և կամ Կախէթու, որ ուրեք կամիցեմք, բաց ի Թիֆլիզու, Գօրու, Թէլաւու, Սիղիղու և Կրցխվլանայ, անդ նոցա բացաթողուլ ո՛չ լինի։

Եթէ պատրիկքն, զոր նորապէս ֆռանկացեալս ի Թիֆլիզ յիւրեանց եկեղեցին թողուցան մտանել՝ կամ յայտնի, կամ յանկեան, և այս ճշմարտութեամբ իմացաք, որպէս ի մէջ մեծ վճռոյն, այն պատրիկի տուգանքն գրեալ եմք, այն խլեսցի և զնա արտամաութեամբ յայս երկրէս ի դուրս հանցուք և վասն նոցա, որք յեկեղեցիս նոցա գնան, որ ինչ ի մեծ վճռահատութեան հատուցումն կարգեալ եմք, այնպէս հատուցանեմք և ի հին ֆռանկացելոցն Հայոց ես երկու ճ (100) թուման խլեմք, վասն ֆռանկացուցանելոյն ես այսպէս չինիցի, ամենեցուն, նաև վասն ի եկեղեցին նորա թողացուցանելոյն և այսպէս ի Գօրի բնակեալ վասն ֆռանկացեալ Հայոցն, այսպէս եմք հրամայեալ, այլ որովհետև այն Գօրու ֆռանկացեալքն Հայքն սակաւ են, ի նոցանէ յիսուն թուման խլեսցի և աւելի ոչ խլեսցի և այնց նոր ֆռանկացելոցն Գօրու, որպէս գրեալ եմք վասն Թիֆլիզու ֆռանկացելոցն, ի դուրս ձգել և յարտաքս առաքել, այնպէս հատուսցի և խլելին ես այնպէս խլեսցի և տանջանքն ես այնպէս հատուսցի, և յետ տանջանացն անզանազանելի է այս ես պարտի այսպէս լինել։ Վասն նոցա, որք յերկրիս մերում Հայոց ազգք գոն և ունօղք են Հայոց հաւատոյն, նաև այնք, որք զոլով ֆռանկացեալք են հինք և նորք, այս տառացեալքս, որք Հայք և ֆռանկք են, որք ընդ միմեանս խնամացեալք են յետ այն եղեալ զրոյն Հօրն իմոյ, ես սոցա կարգաւորացն Հայոց և ֆռանկացն կամքոցն թողեալ զայն լծակցեալքն, եթէ կամեսցին իրար որոշեսցին, թէ կամեսցին զո-

մանս որոշեսցեն և զոմանս՝ ոչ։ Ես ի դատաստանս նոցա ոչ խառնիմ, բայց իւրեանց կամք տամ։

Եւ պարտ է ձեզ, որք եք Հայոց քահանայական դասք և ժողովուրդք, զորս ի մեր Թիֆլիզ քաղաքի բնակեալ կան ի միասին ժողովեցեք և որք նոր ֆռանկացեալ կան և պայմանագրի կարգաց, մեծապէս ի ներքոյ աստուծոյ ձգելով քններցէք և դաւթար շիներցէք և ինձ մատուցէք, բայց ի վերայ ստուգեամբ մատնողին վրաց և Հայոց բարկացուցանեմ սուրբ երրորդութիւնն, թէ սուտ հնարիցէ, և այսպէս կենդանաբար կենաց փայտն խռով կացէ, ով որ ստուգեամբ մատնեսցէ, և այսպէս կենդանաբար սուրբ գերեզմանն Քրիստոսի տեառն աստուծոյ և փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի խռովեսցի, ով որ ստուգեամբ կամ խիթ աշխարհասիրութեամբ և ախտիւք մատնեսցէ, և մի որ համարձակեսցի առ մեզ ստուգեամբ մատնել։

Եւ յորժամ դաւթարն մեզ մատուցանէք, եթէ պարապիմք ի վերայ նորա, մեք առնեմք զդատաստանս և զդատողութիւնս և ով գիտէ, եթէ ոչ պարապիմք այնպիսի երկիր ունիմք, յետոյ զոր ինչ Հայոց կարգաւորքն և ժողովուրդքն կամեսցեն և այսպէս ֆռանկացելոցն կամք լիցի զայնոսիկ դատաւորս տարցեն և մեր զայն դատաւորս երդմնեցուցանեմ ի վերայ խաչին և աւետարանին, որ ուղղապէս դատեսցեն և յորոց վերայ ի դատաստանի բացահայտեսցի ֆռանկութիւն նոցա և որպէս և զոր օրինակ հրամայեալ եմք ի մէջ Հուրմիս փութով կատարեցէք զայս, մի՛ պահէք ումեք խաթր և ի վերայ սորա մի՛ ծուլանայք, արիութեամբ շարժեսցէք և աշխատեցէք, որ այս շեշտիւ ուղղեսցուք, որ ինչ դիտաւորութիւն էր յղացաւ և գրեցաւ, և այս թալիղայս պարտի ընդ այն մեծ վճռոյն դնել և պահել։

Գրեցաւ ի ԻԲ (22) յունիսի ամսոյն և յամի տեառն 1775 և ի Թուին վրաց ՆԿԳ-ին։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 5, док. 40.

Список лиц, принявших католичество (без даты)

Առաջի աստուծոյ, աստուածազօր արքային հրամանաւ հարցաքըն-
л. 1. *նութիւն արարաք երանելի Թագաւորի հրամանի և հօրմին յետ ո*
որ ֆռանկացեալք են հաւատեցաք վկայութեամբ բազմաց, որք
են ներքոյ գրեցեալքս։

Ղազախեցի Զօհրապն՝ ժ և է (17) ամ է։
Ճագինոնց Ստեփանի դուստր[ն]՝ Ե (5) ամ է։
Մշակ Պօղօսի կինն՝ Դ(4) ամ է։
Սուրամու տանուտրոչ դուստրն Ը (8) ամ է։
Հեքիմ Անտօնի տղայ Օհանէսն՝ Ե (5) ամ է։
Կումսեցի Դիւանենց Ղազարի որդին Ժ (10) ամ է։
Տէր Ներսեսենց Խիթարի որդի Յօսէփն Ը (8) ամ է։ Սա ստտիճան ես է առեալ դպրութեան։*
Ճահրիմանն և իւր քոյրն, որ հայոց մկրտեալք են.
Բոռնոթի չինող Պետրի փոքրաւորն ԺԳ (13) ամ է։
Հարուգի Մօվսէսի կինն Ֆռանկի դուստ[ր] է, որ ընդ հայոց լծակցեալ է, որ հայոց պսակեալ է, սորայ պսակողն սուրբ Նշանի Տէր Սողոմոնն է եղեալ, կրկին Տէր Ստեփանին խոստովանութիւն ես է արարեալ։
Միզանզարենց Ըստեփանն մէկ վրացի աղջիկ Դ (4) ամիս է, որ ֆռանկացուցեալ է։
Թումանից Պապոյի փոքրաւորն՝ Զ (6) ամ է։
Պետրոսենց Զիձէն (?) յառաջ քան զպատրչաց դուրս վարելն Բ (2) ամ է։
Բօցոյին Յօվսէփի մայրն ԺԵ (15) ամ է։ Իւր որդի Յօվսէփն՝ է (7) ամ է։
Մէլիք Անտօնի որդին [ու] մայրն ես նոր են ֆռանկացեալ։
Հէքիմ Անտօնի տղայ Յօվհանէսի կինն կամ զօքանչն կամ կնոջ եղբայրն և կամ թէ ինքն Յոհաննէսն սոցա Անտօնն է դարձուցել և մէկ տղայ ես այս Անտօնինս որ ստտուածազօր արքայն է շնորհեալ ամայ ես այսքանուոյս նորոյս են դարձուցեալ Ե (5) ամ է։
Էնիրէկի որդին, իւր կինն, իւր երկու որդին՝ Բ (2) ամ է։
Բաղաղ քաչի Յօհաննէսի կինն՝ Գ (3) ամ է։
Քացախենց Աւթանտելի դուստր։

Առաջի ստտուծոյ Գօրու ֆռանկացեալքն այս են

Սհակենց Մանուչարի որդի Յօվանէսն։ Սորա կինն։ Սորա որդին մեռեալ է։
Սորա դուստր[ը]։ Սորա այլ դուստր[ը]։ Սորա եղբայր տիրացու

* Последное слово добавлено на полях: вместо перечеркнутого բահանայութեան написано դպրութեան.

Ըստեփանն։ Սորա եղբայր Փարսադանն։
Տանուտրոջ որդի Գաբրիէլն։ Սորա դուստր, որ ֆանկի երեւ։ Սորա
քոյրն։ Այլ և քոյրն։
Պապենց Փարեմուզի կինն։ Սորա դուստրն։
Գարոյենց Յուսէբն։ Սորա կինն։
Թէմուրենց Հարսն։
д. 1 об //Դաւրեյին տղայ Գագին։
Ջիթուղ Թամազն։ Սորա կինն։ Սորա մէկ որդին։
Կուզայինի որդի Գրիգորն։

Քցխեվլանի ֆանկ եղեալքն այսք են

Աւետիսի կինն։ Սորա որդի Դաւիթն։ Սորա եղբայր Գալուստն։
Սորա եղբայր Սողոմոնն։ Եղբօրորդի Նոնին։
Աբէլն։ Սորա կին[ն]։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 5, док. 42.

*Письмо царя Соломона I Симеону Ереванскому от 26 апреля 1776 г.**

л. 1 უსაყოველთაოესსა და უუყოვლითადესსა დიდსა მწყემსსა ჰარმანთა და სასომხეთისსა ჟუალს პატრიარხს სვიმეონს ეგიზაროდენებრო-დედ.

ქ. მინდობითა და წყალობითა პირველისა სიტყვისა გვმანუილ ღვთით კაცისათა მეფე სოლომონ დავითიანი ზედა მეულობელი აფხაზ-თა, იმერთა და გურიითთა და სრულიად ყოველ ქვემოისა იეერიისა მპყრობელი და განმგებელი წარმოგიძღვანებ ეპისტოლესა გრაგნილსა მრავლითა სიყვარულითა ნაზავსა თანად ადრინდელისა მეგობრობისა აღჴსენებითა და უმიერ კერძოდ ორთა ათორი კათედრათა გარდასტვიქებითა. ეჰა, შენ ცების ცობის ცის სამყაროსაებრ სიბრძნის პელაღოსა შინა განწვიალებულო, ხოლო სულისა მიდმოვრონებისა და

* Документ сохранился в оригинале. В Институте рукописей АН ГССР (док. Нд—8646) сохранилась копия другого, написанного в 1763 письма Соломона I Симеону Ереванскому. Сравнение показало, что они в основном идентичны и местами повторяются дословно, ввиду чего здесь публикуется только одно письмо. В конце публикуемого ниже письма есть добавление, под которым также поставлена царская печать.

მიდ მოგაგონებასა შინა ალექს კამარისებელი ყოველ ფერისა მე-
ცნიერებითითა და სწავლებითითა საქმითა და ხელოვნებითა ზედა
სამყაროებრივ უკიდის კრძალ გარე მორთხმელი, ვარსკვლავებისა
ერცელი, სიტკბოდა სპეტრი, რომელიცა დღეღამ ეშმაკისა
ყრმათა ბრძნად საგანთა ბილწთა პაპისტთა ოდესმე ძეთაებრ
ცვალებადთა დრკეთა მოძღვრებათა, რომელმან განაღიდე სახელი
მქადრიოვანსა ზედა პატრიარქთა გვარისა და ვინაი ყაე გრძნობა
სული და სულ გონება მუნიდგან შეყავ ჰელი დავითის შერდეულსა
და მით დაშერდეულის ქვავენ თხემი პაპისა მდელრ მამრისა განსტვინენ
მგელნი კრავისანი და განმარგლენ შელნი მცირენი განმყვრნელნი
ვენახთანი რამეთუ ვისვისად ზედა შეტევებითა დარღვიენ ბოშონნი მა-
თნი და ახლისა ბალისა ცრუ მლდელნი მიმოდაყარე პირსა ზედა ყოვლისა
მქადრიოვანისასა და ძლევა ულეშპიანი აღაღგინე მათ ზედა და
ახალმან ნოემ შეკრიბე კიდობანსა შენსა თესლი პა[ი]ოსიანთა, ვაშა-
ვაშა, ზეშთა ბრძენო კაცებასა შენსა, რომელმან ელია ფინიზებრი
განყავ ჰელი და ახოვნითა მკლავითა აოტენ მოწამეები ანტე ქრის-
ტესნი და იეზაბელის დიოდოხისსა დაჰყვინე წვერი ადრიდგან სამღ-
სონისებრ თმა აღმართულსა, ვაშა, მაღალ ხარისხობასა შენსა, რომ-
ელმა პაპისა შენისა ბაითსებრ მოაკლდინე ახალი ნებროთ პაპა რო-
მისა, მისებრ ყინულით გოდლის მაშენებელი, ვაშა სიბრძნისა მოყ-
ვარებასა შენსა, რომელმან ალლაგმით=ალლაგმით მიმოგასთხიენ
გრძნობადნი ეშმაკნი და სჯულიანნი სატანანნი ლუთად ლიტონისა
კაცისა ნესტორის ენით მქადაგებელნი, რომელი ადმის გველებრ
მოკადდეს საშოთხეთა გრიგოლი პართველსათა. ეჰა, შენ სარწმუნო
მეგობარო კიდონტთა ზედა ლუთის მეტყუელებისათა, გამოცდილო,
დრასტირო მახვილ ანალკესტატო, ძალ მწყვლელ, მწიხნელ, მკაფ-
ელ, ბარგნეველ, ცრუ ჰავსულ სჯულთა პაპისტთით, რომელიცა
უთქვემოის ეშმაკთა დადგინნა აღმოსავლეთისა ეკლესიამან გრაგნი-
ლი შენისა სიბრძნის მოყვარებისა ოქრომელანსა შინა აღმოწერებულისა
მოიწა ჩვენდა, რომელიცა მსგავსრ მსვამრად ყვაოდა სახარულევანთა
ჭმათა მიერ და მორჩებრ მცენარეობდეს ჰარმონისა ცვართა მიერ
შეკრებულსა ნილსსა აცხად ნათლუბდა ძველიდგან დამარხულსა მეგ-
ობრობისა და სიყვარულისა ცეცხლსა, რომელიცა ფრიად მივიღე,
ვითნე, ვიხარე, განვიხარეტი, განვსჭამეკე გული, განვიშვე გონება,
განვიკაკალუცეზე და მრავალ სიტყვათა კონვითა პრალმა პრალმადნი
პატივისა დიდ სულობისა, დიდ სიყვარობისა ქება შენსა მეობისა
მოვიძლვანენ გალობა, მადლობანი და ყოველივე რაოდენიცა სიმაღლესა

შენსა ეჳრეჱით ეთხოვნის მეფობისა ჩვენისა და სათნო იყო კონებამან ჩემმან და აჰა საჴსები ო სრულ მიჰმნიეს,რამეთუ მტერნიცა ქრისტეს განკაცებისანი ეჳსორია მიჰმნეს საბრძანებელით ჩვენით მყდრად წოდებულად მლდელთა მათთა თანა, რომელიცა ვერ ოდეს უკმოიჭცევიან სამეფოსა ჩვენსა, რამეთუ სიძულელითა სრულითა მოვიძულნენ და წაგრწყმიდნე ქვეყ-ნით ჩვენით და ეჳრცელეს ადრე მოგითხრობდით ნვარაკვართაბეტი თქვენი მარტიროსი, ხოლო აწ კონიერებით მოვიწვევთ და დიდითა ტრფიალებითა შევახებ ბოგეთა ჩემთა საფლავსა წმინდისა გრიგოლ განმანათლებელისასა მრავალთა ტანჯვათა მიერ გამობრძმედილისათა, რომელმა სისხლსა პორფირითა განელნა ეთერისა ცანი და განაკვირვნა მეორენი ნათელნი, მესამემან ნათელმან მეაზმაემან პირველსაჲ ნათლისამან, ხოლო მკლავსა მისსა ზეშთა წმინდისა სიმკაცრით შევახებ ხელსა შამბორისა ბაგითა დიდისა სასოებითა და უწიაღ კრძოთა სიყვარულითა ამბორს უყოფ ქრისტესთვის დაჭრილ ტანჯულთა ცოცხალთა გვამთა წმინდათა ქალწულ მოწამეთ რიფსიმა და გაიანესითა თანად მოყუსითურთ, რათა აკურთხონ პირმშო ძე ჩემი ალექსანდრე თანაცხედრეველ ორთა ასულთა თანა, რათა ხვაიშნითა სისხლითა უმწიკლოთა მათთათა მომცეს ემბაწინმა ძლევა მტერთა ზედა ქრისტეს ჯუარისათა, გარნა შენდაცა ჯუარს, მაღალ კონებით, და ჩემდაცა ფრიად სათნო, რათა გრაგნილსა ურთიერთარს მიელინებითა ალვიხსენებდეთ და განვახლებდეთ პირველიდგანსა მეგობრებისა სიყვარულსა ვიდრემდის ვიყვნეთ საწამწუთოსა ამას და მეცა ვიდრემდის ვარ და ბრძანებითა ღუთისათა ჭრმალ მაბას თანამბრძოლ შენთანა ვარ, ხოლო პაპისტთა ქრისტეს ვენახისა ხმელთა ნასხლავთა<დამწველ და დამდაბველ და შეურაცხ-მყოფელ ვექნები.>ხოლო ერნი გვარისა შენისანი რაოდენნიცა იმყოფებიან საბრძანებელსა ჩვენსა ვითარ გებრძანნეს მშვიდობასა და ფართოებას გარდავფენ მათ ყოველთა ზედა.*

აპრილს კზ (26) ქრონიკონს ქრისტეს აქით ჩღოზ (1776)

печать

სხვას ამას მოვახსენებთ, მაგათს უწმინდესობას, რომ ამას წინ თქვენ მაგიერად ტერ ფილიპე მოვიდა ჩვენთან ამ საყდრისა და ფრანგების საქმეზე, დიდ გვიამა თქვენ მაგიერი სიტყვა, რომ მოგვიტანა. მაშინვე საქმის გარიგების შევპირდით. ის საქმე ახლა გარიგებული

* Взятые в кавычках слова отсутствуют в данном письме и приводятся из письма 1763 г. См. Институт Рукописей АН Груз. ССР, Hd—8646, л. 2.

იქნებოდა, ქრისტიანთ გაიმარჯვებისათვის მიუღია. ჩვენ ალარ ვკითხავთ, ისე წამოვიდა, მრავალი წიგნები დაგვდო, თუ ჩვენი თავი გინდათ იმის ეს კარგად მოიკითხეთ, რომ სხვამ წიგნი ვერ გაბედოს, თუ არ მოიკითხეთ, ჩვენც ბედი შევაწუხებთ.

печать*

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 252, док. 31.

Письмо католикоса Западной Грузии Максима Симеону Ереванскому от 23 апреля 1777 г.

Ընդհանրականի և համատարածականի մեծի հովուապետի Արամեանց և բոլոր Հայոց տեառն պատրիարքի Սիմէոնի.

Ողորմութեամբն Էմմանուէլ մարդացելոյն աստուծոյ Հիսուսային, Ափխազ, Իմէրէթու և յամենայն ասորին Իվէրիոյ կաթողիկոս Հայրապետ Մաքսիմէոս ի նախնեաց երկոտասան ցանոյից մերոց վերացիտող միմեանց բարի ծանօթութեան վերայիչող. նորոգող և քաղցր շարագրութեանց սիրով յարմարեցելոյ բարեկամի, տպաւորողի հանճարոյ, որպէս միշտ զգեցեալ հոգի քայլելով ընդ քեզ ի ծոց մտեալ և բորբոքեալ սիրով բարովիմ և ողջոյնեմ ի ձեռն ախորժ բանին համաբարբանեմ գրանս ուրախարարս ի մէջ գրոյ տողի, առմս երաժշտականի, որ չուրջ ընթանայ ի շրջանս կամարի ձեռն առ ձեռն անհասանելի այդ անուն անսկիզբնաբար ամենայն Հայոց. Հաստատուն սէր ծանօթութեան վիճելոյ (՟), որ իսկ անվերանալի միշտ ծաղկի, միշտ փթթէ որպէս բոլորակի վերահասու սկսելոյ հնացեալ, այսպիսի պարզադոյն բարեկամի իմոյ, երբեմն ի մէջ վախճանի հրաժարեալ յաւիտենական անմահ բաժին աստուածաբանութեան արծաթաբար միտք զորքան հրամայեալ էիր, գծագրեալ էիր պատրաստ է սիրտ մեր յամենայնի անյապաղ կատարման, անդուստ ասացին իսկ քաղում աղերսանօք աղերսեցի բարեպաշտ արքային Սոլոմոնի խոստովանորդւոյն իմոյ, զի վրէժ խնդրեսցէ յուղայարար աստուածապանիցն ի վերայ փափիսթաիցն, որք անպատկառ հայրանեան զմարդեղութիւն Քրիստոսի և բացասին Մարիամայ զաստուածածին անուն, իսկ թագաւորն մեր իսկոյն յուսա և կացոյց զինուորս վարօղս և բազում անչափ երկիւղի և սպառնալեօք կորոյս բանութեամբ ի բաց վարեաց

---

* ბეჭდი სოლომონ. ლეგენდის ნომრი ეკლესია მცხეთის მიტრის.

յիշխանութենէ իւրմէ սուտ վարդապետաց նոցա և զեկեղեցին և զժողովուրդս նոցա զամենայն յանձնեաց նուիրակին քո Մարտիրոս վարդապետին, որ խստապէս աշխատեցաւ վասն յարսորանաց նոցա, իսկ առ վեհութեանդ քո լայնարար պատմելոց է առ սրբութեան մտացդ։ Գիտեմ յայնժմիս բարեկամ իմ, որ զմիտս քո բարձրացուցանել ստիպեալ է և մտաւորժարար դառէ ի յաշխարհէ հրաժարեալ եմք ոչինչ ժառանգող Հասարակ թշնամեաց վերայ ձեռն արձակեմք ի նոսայ զթիկունս միմեանց պահելով, պարտ է ոչ ումեք երես տեսանել և կասկածել մեր անուանն և արուսն յայնժամ մեծանալ, որ ձեռքն մեր Հասանէ ալյպարտաս զօր յարուցանէք պատերազմ յաղթութեան ի Հառնել և փափեալ յանդամոցն յեկեղեցոյն Քրիստոսի ի վերա մարդապաշտ փափկութեան և այս կողմանց օգնականութեամբ Քրիստոսի որքան կարէ ոչ խնայեմ մարտնչել ընդ նոսայ մինչև արձակիլն յինէն։ Զայս ես կամեմ ժողովիւր, անէծիւք և նզովիւք կնքել, զի փափկութեց քաՀանայքն, այսինքն մօլայքն ի յերկիրս մեր ոչ որ ի նոցանէ թողուլ, ոչ ի տունս հիւր ընկալնուլ և ամենւ խալաս ունին Հասանէ, իսկ որքան քաՀանայքն մերոյ ողորմութիւն էիր արարեալ վասն ազատութեան գերացն առ զպատի մեր ընկալար։

Դարձեալ վասն նուիրակին հրամայեալ էիր։ Ի վիճակի մերում Հրամայեցաք անհրկիւղ թէ առնել շրջեսցէ ուր և իցեն յազգի ձերոյ ժողովուրդ, զոր ինչ կարգեալ իցէ ի վերա նոցա՝ առնուն, ոչ որ լինի արգելող, անկընդիր և Հայեցող լինին, բանզի ոչ ումէքէ յաղթահարի զոչխարս քո լայնարձակ լինին մինչև խոր ծերութեան.

Ապրիլի ԻԳ-ի (23) փրկչեան 1777-ին։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 5, док. 43.

Письмо католикоса Луки (Гукаса) Соломону I (октябрь 1780 г.)

Յորմէ ժամանեցի թուղթ անանցանելի օրհնութեամբն Հօր աստուծոյ խաղաղացուցիչ ողջունիւն միածնի որդւոյն և ճշմարիտ սիրով Հոգւոյն սրբոյ, այլև արագահաս զօրութեամբ և օգնականութեամբ կենսատու խաչին Քրիստոսի և նորին կողամուսն և կենարար արեամբն ներկեալ գեղարդեանն սրբոյ, նաև Հոգեպարար և զօրացուցիչ շնորհօք միածնաէջ սրբոյն անդաստ և յողնահրաշ աջոյն լուսաւորչին Հօրեղ մերոց սրբոյն Գրիգորի և սքանչելապար մասանց և զամբարանաց սրբուհեաց կուսանացըն Հռիփսիմեանց և Գայիանեանց, և Համայնից հրաշագործ սրբութեանց

և սուրբ մասանց, որք գոն ի սուրբ աթոռոջս մերում։ Ի վերայ օրհնեցելոցդ ի տեառնէ աստուծոյ և զօրացելոյդ նովաւ, քաջազօր գինուորիդ Քրիստոսի և ախոյենից սրբոյն եկեղեցւոյ, առաքինազարմի և քաջատոհմի, արիաջանի և բազմազօրի, բարեյաղթի և թշնամահալածի, Քրիստոսապսակի և թագազարդի, բարեպաշտի և աստուածասիրի արքայազնեայ մեծի արքայից Սողոմոնի սիրեցելոյ մերոյ ի Քրիստոս և ճշմարիտ սիրով ջանացողիդ օգտից միածնաէջ աթոռոյս սրբոյ։

Եւ ամենախնամ տան քում և նորին զօրացեալ ընտանեացդ համայնից, հաւատարիմ նախարարացդ և խորհրդականացդ և հարազատ ծառայից և սպասաւորացդ, մանկմանցն զօրապետացդ և քաջամարտիկ զօրացդ, և ամենից հնազանդելոցդ և ընդ հովանեաւ թևոց քոց հովանաւորելոցդ խնդալ ի Տէր մեր Քրիստոս յարատեւ բերկրանօք։ Ամէն։

Շնորհք, սէր, գթութիւն, ողորմութիւն և խաղաղութիւն ամենասուրբ Երրորդութեան, Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ իջցէ հանգիցէ ի վերայ քոյ և քոյայնոցդ համայնից, եղիցի ընդ ձեզ միշտ և ծաւալեսցի ի հոգիս և ի մարմինս ձեր, յաջողեսցէ ձեզ յամենայնի ի բարութիւնս և ի գործս աստուածահաճոս, լցուսցէ ձեզ երկնաւոր խնդութեամբ, ուրախութեամբ և մխիթարութեամբ և ամենայն հոգևոր և մարմնաւոր բարութեամբ և պերճութեամբ, բարձրացուսցէ և փառաւորեսցէ երկրաւորաւս փառօք և իշխանութեամբ և եւս առաւել. և զարդարեսցէ ամենիւք հոգեկան առաքինութեամբք առ ժառանգութիւն երկնիցն բարութեանս։ Ամէն։

Եւ ընդ օրհնանուէր և շնորհամատոյց ողջունատրութեան և սիրոյ օրհնայի նամակիս ծանուցումն լինիցի աստուածասիրութեան քում, զի ընդ որում գիտեմք զբարեպաշտութեանդ ճշմարիտ սէր և բարեկամութիւն, որ առ աստուածէջ աթոռս սուրբ և առ գահակալն սորին սրբազան, վասնորոյ իբրև ցաւակից սիրելւոյ և ըղձացողի բարութեան զորպիսութեանց սրբոյ աթոռոյս և գանձիրս զմեզ՝ տացից գիտել։ Քանզի յուսալ է ինձ զի բարեպաշտութիւն Ձեր, թէ զի՞նչ էանց ընդ երկիրս մեր յանցեալ ամին։ Եւ զի անյաջողութիւնք բազմապանք տիրեցին մեզ և երջանիկ հայրապետն մեր տէր Սիմէոն կաթողիկոսն բազմաջան տքնութեամբ և ցաւօք մեծագունիւք աշխատեցաւ ի յայնս, վասնորոյ չժուժելով ծանրագոյն տաժանմանց իրացն անցելոց, եգիտ զանձնամաշ հիւանդութիւնս երկարագոյնս։ Որովք խաղաղ պակասեալ ի զօրութենէ, իբրև հասաք ի յանցեալ թւին և ի ԻԶ (26)-երորդ օրն ամսոյն հուլիսի (որ էր մեզ տօն պայծառակերպութեան Քրիստոսի աստուծոյ մերոյ) բարի և երջանիկ մահուամբ փոխեցաւ առ Քրիստոս։ Որոյ զհոգին լուսաւորեսցէ տէր և

ըզգուշս Ձեր ողջ պահեսցէ։ Եւ զի ձախորդութիւն բազմադիմք յամենուստ յառաջացեալք շրջապատէին զմեզ նաև յոլովագոյնք վնասք տնաւերիչք, վասն որոյ նախահոգ եղեալ յուսահոգույն կատարել էր վասն մեր, զի կացուսցեն ի յայս պաշտօն (թէպետ և չէաք այսմ բաւական), զի մի՛ ընդ երկարս մնասցէ յանտիրութեան աթոռս սուրբ ի վնասաշատ կիտոջս։ Ուստի ըկնի վախճանի երանելւոյն, ժողովեալ ի վերայ մեր միաբանից սրբոյ աթոռոյս և մնացորդ ժողովրդոց երկրիս կոչեցին ի վերայ մեր զայս անուն։

Յորմէ բազմիցս թէպետ հրաժարեցաք, զանբաւականութիւնս մեր գիտելով այլ ի կամս մեր մնալ չկարացաք։ Որք և ածին զանարժանութիւնս մեր ի Հայրապետութիւն ազգիս Հայոց և սրբոյ աթոռոյս աստուածաիջի։ Արդ ընդ որում հարկ էր զամենայն զիպուածս սրբոյ աթոռոյս ծանուցանել սորին ազատասիրաց և աշխարհիս բարեկամաց, վասնորոյ զայս անդրանիկ օրհնութեանս մերոյ թուղթ ես առ ազատական բարեկամդ սորին բարեւէր արքայից գրեալ մատուցաք, նախ առ ի գիտել քեզ զորոյ աթոռոյս որդիութիւն։ Երկրորդ, առ ի ծանօթութիւն մեզ-քումիդ աստուածասիրութեան, չթողլով բնաւ իմաստնոյն բանի զբարեկամդ Հայրենի և փափագելով նոյնոյ սիրոյդ և բարեկամութեանդ, զոր ունէիր առ Հայրապետն մեր հոգեկոյս։ Երրորդ, առ ի յօրհնել մերովս նախընծայ օրհնութեամբ զաստուածատուր թագաւորութիւնդ և զթագաւորեալդ զօլաս, զթագազարմ արքայազունսդ և զհաւագանդեալսդ ամենայն, հանդերձ ամենիւք կալուածովքդ և երկրաւորդ օրհնեցելովդ։ Զորս օրհնեսցէ Տէր և ամենայն բարութեամբ լցուսցէ և ուռճացուսցէ պահեսցէ հաստատուն զթագաւորութիւնդ և ընդ երկայն աւուրս տացէ վայելել քեզ և որդւոց քոց, յորդւոց որդիս մինչև ցվախճանն։ Զօրս քո արասցէ հաստ ի թիկունս թշնամեաց խաչին և յաղթեսցէ քեզ յամենայն ժամ խաղաղութեամբ և բարի յաղթութեամբ ունիլ զաթոռ և զիշխանութիւն հարցդ առաքինեաց ի փառս խաչին Քրիստոսի, ի պայծառութիւն եկեղեցւոյն սրբոյ և ի յուրախութիւն մեզ։ Եւ քանզի առաքեալն սրբազան զօրէն աստուածահաճոյ ի մէջ բարեկամաց կանոնադրէ լալ ընդ լացօղն և խնդալ ընդ խնդացօղս, վասնորոյ և աստուածազօր արքայդ թէպէտ ի գիտելդ զաղէտս ցաւակրութեանց սրբոյ աթոռոյս և զփոխելն առ Տէր սրբազան Հայրապետին մերոյ տրտմելոց ես ըստ ասացելոյ առաքելական կանոնին և ըստ աշխարհիս բարեկամական օրինի, բայց և ուրախասցիս, զի շնորհօք և ողորմութեամբն աստուծոյ մնաց սուրբ աթոռս ի նոյն հոգևոր պայծառութեան խորում որպէս էին յառաջ, թէպէտ և վշտաց մեծագունից զիպեցաւ։ Եւ այսպէս առոյգ բարեկամական սիրով ընդ այս ուրախացեալ զնոյն աշխարհի սէրդ և զխնամդ

ունիցիս առ սուրբ աթոռս մեր և առ մեզ, զորս և առ Հոգելոյս Հայրապետն մեր և յաւուրս նորա առ սուրբ աթոռս ունէիր։ Ահա ի ձեռն այսր նախընծայ օրհնութեանս մերոյ թղթոյ գոյս նախապէս աղաչեմ, հաստատապէս ունել ի ձեզ զսոյն սիրոյ ճշմարտութիւն և սիրանիչ գրով յամենայնի ցցուապատեալս ի փորձութեանց աշխարհի մխիթարել և սրտապնդել։ Ընդ որս և աղաչեմ ունել զթածարար զբարեգոյն խնամս առ խղճուկ ժողովուրդսն մերայնեայ, որք գան ընդ հովանաւորութեամբ աստուածապաշտ տէրութեանդ, որպէս և մինչև ցարդ ունեցեալ ես։ Եւ որպէս յաւուրս Հոգելոյս Հայրապետին մերոյ ըստ նորին աղերսանաց մարբեցիր ի միջոյ զոցա զխմորն անիրաւութեան, ի բաց վարելով այտի զախթարժայ կարգաւորսն և զեկեղեցին շնորհելով մերազնէիցն (որպէս և գրեալ էիր լուսահոգւոյն և զօրինակ զատավճռին Ձերոյ ես յղեալ, որ մեծապէս շնորհակալեցաւ զմեծութենէդ և համայն միաբանից սրբոյ գահիս օրհնեաց զքեզ բոլորնովիմք հանդերձ և զեսեա նոյն շնորհակալութիւն, որ զձէնջ ի բերանս մեր ունիմք և օրհնաբանութեամբ պատմեմք և յամենայն հեռաւոր և մերձաւոր ազգս մեր զնոյն պատմեն շնորհակալութեամբ և զքեզ օրհնէն)։

Նոյնպէս և այժմ զնոյն կանոնն հաստատուն պահել աղաչեմ և չթողուլ ի մէջ զոցա զախթարժայ երեց և կամ զցրանեկ պատրի և զեկեղեցին ես թողուլ ի ձեռս զոցա։ Որպէսզի հաստատուն մնասցեն ի հաւատս Հայաստանեայցս սրբոյ եկեղեցւոյ, և մեք ես նոյնպէս զօրօք հանդերձ աղօթող լիցուք, վասն կենաց և բարեհաջողութեան քոյ և թագաժառանց ընտանեացդ օրհնեցելոց։

Եւ խնդրեմ զարձեալ զգիրդ սիրանիչ հանդերձ յատուկ սիրովդ պահուս չառնել և մեր ես երթեւեկութիւն սիրածիր և օրհնառար թղթոց առ աստուածասիրութիւն Ձեր լինելոց է։ Ողջ լեր ի տէր զօրացեալ ի նոյն միջա և պահպանեցեալ խաչին սրբով յարաժամ։ Ամէն։

Գրեցաւ ի ՌՄԻԹ (1780) թուոյ փրկչին ի Հոկտեմբերի ԻՆ, ի Քրիստոսակերտ աթոռս ամենայն Հայոց ի սուրբ Էջմիածին։

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 3738, лл. 18—20.

Письмо католикоса Луки (Гукаса) католикосу Западной Грузии Максиму от 1 ноября 1780 г.

Թուղթ առ Մաքսիմէ կաթողիկոսն Ափխազաց ես ըստ ոճոյ թղթոյ արքային.

Յիսուսի Քրիստոսի ծառայ տէր Ղուկաս կաթողիկոս ամենայն Հայոց և ծայրագոյն պատրիարք առաքելականի եկեղեցւոյս Քրիստոսի նաև մեծի աթոռոյս սրբոյ էջմիածնի: Յորմէ մատուցի աստուածային ողջոյն սուրբ փրկչական և սէրն ճշմարիտ հոգեկան հանդերձ եղբայրութեանս մերոյ յոգնախիղձ բաղձանօք և առոյգ տենչմամբ տեառն Մաքսիմեայ սրբազնակատար կաթողիկոսիդ և ծայրագոյն պատրիարքիդ օրհնեցելոյ ազգիդ ափխազաց, սիրելոյ և յարգելւոյ եղբօրդ մերոյ ի Քրիստոս և սգասիրիդ լուսանկար աթոռոյս մերոյ սրբոյ: Որում և գիտութիւն լիցի:

Զի գիտելով մեր զսէրդ ճշմարիտ, զոր առ երջանիկ Հայրապետն մեր տէր Սիմէոն կաթողիկոսն ունէիր և զերթեւեկսն սիրանիշ թղթոց, որ ի մէջ ձեր լինէր, ընդ որս և զսէր և զբարեկամութիւնդ առոյգ, որ առ Միածնաէջ աթոռս մեր սուրբ, վասն որոյ զանցից մեր և սրբոյ աթոռոյս հարկաւոր վարկաք ի ձեռն այսր նախընծայ թղթոյս մերոյ սիրածրի ծանուցանել սիրելի եղբայրութեան քում: Քանզի և օրէնն բարեկամական զնոյնըն պահանջէ, հարցանել զողջութիւնէ միմեանց տեղեկանալ զօրպիսութեանց, ցաւիլ վշտակցաբար ի վերայ իրերաց և զնոյն միմեանց խորհիլ ըստ առաքելական խրատուն:

Արդ լուեալ է քոյ ի հարկէ, թէ յանցեալ ամին զի՞նչ կրեաց երկիրս մեր: Եւ յայնցանէ վիշտք և ձախորդութիւնք յոլովք զմեզ պատեցին և յորոց սրբազան Հայրապետն մեր բազումս վշտացեալ եղեւ զանձնամաշ հիւանդութիւնս, որով յոյժ պակասեցաւ ի զօրութենէ: Եւ ի համանիլն մեր ի հուլիսի ԻԶ (26) որ մեզ տօն էր պայծառակերպութեան Քրիստոսի, բարի մահուամբ փոխեցաւ առ Քրիստոս, որոյ զհոգին տէր լուսաւորեսցէ և գլուխ սիրելւոյդ լիցի ողջ: Իսկ սակս բազմաց աներիչ վնասուց և ձախորդութեանց շուրջ պատելոց զմեօք կատակեալ էր լուսահոգին նախահոգաբար կոչել զմեզ ի յայս պաշտօն, զի մի՛ ընդ երկարս մնասցէ տունս սուրբ յանտիրութեան և վնասուցի: Ուստի միաբանք սրբոյ աթոռոյս և մնացորդք ժողովրդեան երկրիս ժողովեալ ի վերայ մեր կատարեցին զկտակ լուսահոգւոյն, որում չէաք թէպէտ բաւական և բազումս հրաժարեցաք, այլ ոչ կարացաք մնալ ի կամս մեր, որ և օծին իսկ զանարժանութիւնս մեր ի հայրապետութիւն ազգիս Հայոց և սրբոյ աթոռոյս և կամք վարանեալ ի բազմատեսակ ցաւս, որք յամենուստ կուտին ի վերայ մեր, և կարօտ եմք ցաւակցի և մխիթարչի: Ուստի գիտելով յարգելի եղբայրդ մեր զօրպիսութիւնս և զյոլովութիւնս անցելոց և ներկայից ցաւոց մերոց ըստ ճշմարիտ սիրելութեան օրինի օգնեսցես մեզ նախ արժանահայաց աղօթիւք առ աստուած, կարօղացուցանել զմեզ ի վիշտս և ի փոր-

ձութիւնս աշխարհի տանիլ համբերութեամբ և զհօտս իւր բանաւոր և զաթոռս սուրբ կառավարել ըստ կարողութեան։

Եւ երկրորդ, մխիթարել խնդրեմ զանմխիթարութիւնս մեր ի ձեռն սիրանիչ գրոյ և զնոյն սէրն, զոր առ Հոգեւոյս Հայրապետն մեր և յաւուրս նորա առ սուրբ աթոռս ունէիք ի մեր աւուրս և առ մեզ ևս ունիցիս, որով և զմեզ պարտական կացուցես նոյնպիսի ճշմարիտ սիրոյ առ եղբայրդ մեր՝ և պաշտօնակիցդ ի Քրիստոս, և բարեկամութիւն ըղձալի հաստատեսցի ի մէջ մեր երթեւեկութեամբ սիրանիչ թղթոց։

Եւ երրորդ, հայցեմ ի յարգելի եղբայրութենէ քումմէ, զի որպէս յաւուրս Հոգեւոյս Հայրապետին մերոյ և նորին աշխատանօքն ընդ Քրիստոսազօր արքային հաստիք այսր զոտս մուլար ախտարմայից սուտ կարգաւորացն և զեկեղեցին մերայնէից էառ խլեանց, որոյ աղագաւ և եղիք զկանոնս զատավճռականս, այլ ոչ թողուլ նոցա մտանիլ ի կալուածս ձեր (որք և յղեալ էիք զօրինակ զատավճռին առ Հոգեւոյս Հայրապետն մեր, զոր եսես և շնորհակալեցաւ մեծապէս հանդերձ միաբանիւք և զեռես նոյն յիշատակն բարերարութեան ձերոյ պատմի սոտ և յամենայն ազգս մեր հանդերձ գովութեամբ և օրհնութեամբ), զնոյն կանոնսն խնդրեմ և ես ունիլ հաստատուն և ոչ տալ մուտս ուրից նոցին մտանել ի ձերդ կալուած և պահպանել զմիտս պարզամտաց։ Նոյնպէս և զեկեղեցին թողուլ ի ձեռս նոցա, զի մնասցին հաստատուն ի հաւատս Հայաստանեայցս եկեղեցւոյ, որոյ աղագաւ և մեք օրհնեսցուք զաստուածապահ տէրութիւնդ ձեր որքոյ և զյարգելի եղբօրդ մերմէ եւ շնորհակալիցուք զմերազնեայսն ունիլ ի սէր և ի խնամս ձեր, որպէս ունեցեալ էք մինչև ցարդ։

Խնդրեմ կատարող լինել խնդրածոցս ի սէր եղբայրութեան մերոյ, և զգիրդ սիրանիչ չպակասեցուցանել ի մէնջ յատուկ սիրովդ հանդերձ։ Ողջ լեր ի տէր։

Գրեցաւ ի ՌՋՋ (1780) թուոջ փրկչին ի նոյեմբերի Ա (1) և ի լուսանկար աթոռս ամենայն հայոց ի սուրբ էջմիածին։

Ահա առ աստուածազօր արքայն եւ գրեցաք զայսն խնդիրս մեր։

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 3738, лл. 20 r-v.

Письмо католикоса Луки (Гукаса) тифлисскому жителю Иосифу Назарбекяну от 20 мая 1782 г.

Թուղթ ի Թիֆլիզ առ Նազարբէկենց պարոն Յովսէփն յաղագս ախթարմայից բանին և նուիրակ Կարապետ վարդապետին...

Յորժէ ժամանակցի թուղթ սիրոյ, ողջունի, օրհնութեան և շնորհաց Հանդերձ առաքածիր ողորմութեամբն աստուծոյ և շնորհիւ նոյնաիշխի սրբոյ տեղւոյս ի վերայ Հարազատ և ճշմարիտ սիրելւոյդ մերոյ խնկական սիրով սիրեցելոյ և օգտաշահ որդւոյդ սրբոյ աթոռոյս Քրիստոսասէր և մեծահամբաւ պարոն Յովսէփից, եւ աստուածապահ տան քում և բնակութեան։

(Ճնօրհք)

Եւ ընդ սիրոյ և օրհնութեանս աստուածային գիտասջիր սիրելիդ մեր և Հարազատ որդի սրբոյ աթոռոյս էջմիածնի։ Զի թէպէտ յաղագս անձեռնհասութեան մերոյ ի վաղուց հետէ ոչ կարացաք գրել առ սիրելիդ մեր զգիր սիրանիշ և ոչ ի քէն ընկալաք զգիր, սակայն սիրելին մեր Կարապետ աստուածիմաստ վարդապետն միշտ գրէ մեզ զհարազատութեանցդ ճշմարիտ և զմշտական սիրոյդ, զորս ունիս առ մայրս քո լուսաւոր սուրբ աթոռս և առ մեզ։ Նաև զյատուկ մարդասիրութեանցդ և զյամայն կողմանէ ձեռնտուութիւնդ և զշահեցողութեանցդ, զորս ինքեան ցուցանես։ Մանաւանդ զճշմարիտ և զլոգնաջան ջատագովութեանցդ, զորս ի քէն խնդ ունիս վասն սրբոյ Հաւատոյս մերոյ ընդդէմ Հոգեվնաս և մոլեշաւիղ աղխթարմայիցն չարաց։ Որպէս և այժմ ևս առաւելապէս ես ցուցեալ զնոյնս և Հանդերձ բոլոր ժողովրդովք արդ էք աշարեալ աստուածազօր արքային և զաստրիկ հրամանագիր և զհաւատարիմ վերակացուս առեալ ի նմանէ առ ի զարծուցանել ի դաւանութիւնս մեր։ Զոր լուեալ ուրախացաք յոյժ և շնորհակալեցաք զամենից զձէնչ և առ օրհնեալ արքայն ես զշնորհակալութիւնս գրեցաք և զխնդիր ես, զի միշտ այդպէս վրէժխնդիր լինելով ճշմարտութեան մաքրեսցէ զերկիրն իւր ի նոցին աղանդոցն, վասնորոյ և քեզ սիրելւոյդ իմոյ ես գրեմ, զի յորժամ այդպէս բարի նախանձու վառեալ ջատագով ճշմարտութեան լիցիս Հաւատոյս մերոյ սրբոյ և զամենեսեան ես ի նոյն բարի նախանձ շարժեսցես առ ի յոմբերանումն հոգեվնաս թշնամեացն Հաւատոյս մերոյ՝ աղխթարմայիցն չարաց։

Այլև գիտես աՀա, զի վասն վրդովմանցն անցելոց և մերս անձեռնհասութեանց նուիրակեղ ձկն ի յօրհնեալ երկիրդ և մէկ նուիրակութիւն էանց։ Իսկ այժմ, աՀա զսիրելին մեր և զառաջնորդն օրհնեցելոյն քաղաքիդ զԿարապետ վարդապետն կարգեցաք նուիրակ ես օրհնեցելոյ երկրիդ, առ որ և յղեցաք աՀա զկոնդակ և զսրբալոյս միւռոն, զի ընդ առաջնորդական գործոյն Հոգասցէ և զնուիրակութիւն, վասնորոյ գրեմ սիրելւոյդ իմոյ, զի յամենայն կողմանէ լիցիս զմա օժանդակ և ձեռնտու և ջանասցես ըստ քոյդ ձեռնհասութեան, զի յաջողութեամբ և արդիւնաւորութեամբ յառաջացէ զգործն առ ի յօգուտ սրբոյ աթոռոյս և

զոր ինչ արժանն իցէ առնելոյ ցուցցես զմա միշտ, առնելով աշխարհաց-
յամենայն իրս և իրրու յատուկ օգնական զտանելով զմա։ Եւ ի ճշմարիտ
հարազատութեանց մի երբէք վերջացցիս, առնելով անպակաս և զգիրս
սիրանիչ և արգելածանայց։ Արդ՛ք ընկալցիս զվարձս յաստուծոյ, զշնոր-
հըս ի սրբոյ աթոռոյս և զօրհնութիւնս ի մէնջ հանապազ։ Ամէն։ Ի ՌՄԼԱ
(1782). ի մայիսի Ի (20)։

Матенадаран им. М. Маштоца, рук. 3738, л. 259 об.

Постановление царя Соломона I, князей и духовенства Западной Грузии по поводу распространения католичества

Ողորմութեամբ և պատիւնութեամբ էմմանուէլի մարդացելոյ միածնի աստուծոյ, մեք ի վերա ափխազաց և Իմէրեթու թագաւորաց թագաւոր Սօլոմոն Դաւիթեան և անդրանիկ որդին մեր արքայածին Ալեքսանդր և հիւսիսական Ափխազաց և Իմերեթու և ամենից Ներքին Իվէրիու կաթողիկոս և հայրապետ նաև Քութաթէլ Մաքսիմէ իշխանաց իշխան, Դադիան և տէր Կացիա և մեծ իշխան Գորիէլ (sic! —Վ. Մ.) Գիորգի և ճղոնդէլ Դրիգորիոս միտրապօլիտ, Գէնաթէլ Էֆթիմիոս միտրապօլիտ, Ծաղէրէլ Անտոնիոս միտրապօլիտ, Խոնէլ Անտոնիոս արքեպիսկոպոս, Նիկօլայոս Ամինդէլ Գերմանոս, Ցայիշէլ եպիսկոպոս Սոփրոնիոս և բոլոր համայն եգեալ Իմէրէթու, Օդիշու և Գուրիէլու իշխանաց, պետաց, ազատաց, կառգաւորաց և ժողովրդականաց զաստակարգ կացուցելոցդ միահաղոյն ժողովելոց, ջերմեռանդ պաշտպանելոց մեծի յուսոյն մերոյ Քրիստոսի աստուածածնին և մեր ամենից լուսաւորչին Անդրէի առաքելոյն գլխաւոր կոչեցելոյ։ Զայս մշտնջենաւոր և յաւիտենական հաստատուն անշարժելի և անփոփոխելի գիր և վճիռ եդաք և առհասարակ համաձայնութեամբ հաստատեցաք պնդագոյն և հաստատապէս և անխախտ օրէն կնքեցաք ի վերա ամենայն բնակչաց երկրի մերոյ, զի և ամենայն մեծամեծք և ռամիկք, եկեղեցականք և զինուորականք դասակարգիւք, զի այսմ վճռոյ և օրէնադրութեանս ջերմեռանդապէս հնազանդեսցին երկիւղիւն աստուծոյ տաստանեալ երկրիւր, յայնժամ զէպ եղև ի եկեղեցւոյն Քրիստոսի հարսայքն և փեսայ անդամքն, աշակերտքն նորին և զփափն ի տեղի աստծոյ դասատողքն, սուտ վարդապետքն, փափիստայքն և չիք քահանայքն տարածեցան ընդ ամենայն երկիր և որպէս գայլք ի մարախլապատ և յաղջամղջային յասուրս զաժանան և կատաղին առ ի պատառել զոչխարս, այսպէս և աստանայականացն և բռնեղզերուզականացն մանկանցեալքն փա-

փնտանայից և Աննախայնափա նման քահանայքացն և Քրիստոսի մարդեղութեան հայհոյօղաքացն և Մարիամու աստուածածնին բացասողրացն և որոգինորէն և մակեդոնաբար զամենասուրբ Հոգին նուազացուցանողացըն, զորս ի բաց մերժեմք և նզովեմք և առաւել քան զատանայս կացուցանեմք զնոսա, այսինքն՝ զփափնատայ աստուածորովայն չիք քահանայսն, որոց բերանքն աղյուսն թունոց հերձուածողութեան որպէս իժից և քարրի յարձակեցան ի վերա աշխարհի մերոյ ի ծածուկ և յայտնի յեղաշրջէին զժողովուրդն պարզամիտս և զուղղադաւանս երկրի մերոյ, որ է վիճակ Մարիամու աստուածածնայ, անողորմաբար քակտէին և բաղում հոգիս յափշտակեալ արկանէին ի խաւարային գժոխս ըստ հօրն իւրեանց փափին Հռովմայ։

Եւ այժմ կամեցաւ քաղցրութեամբ իւրով Բենվինիթու և նախուղու աստուածածնին յարուելից հայել ի մեզ, և մեք վերակացութեամբ և օգնականութեամբ նորին ժողովեցաք ի մի վայր առհասարակ ամենեքեան Հալածեցաք ի բաց վարեցաք զայն պիղծ հռովմայեցիսն արտաձգելով հալածեալ արտաքսեցաք յերկրէս մերմէ զմուղրի կոչեցեալ չիք քահանայքըս և քարոզիչս, նոցին, որք պատառ[ա]ծսն լոկ մարդ խոստովանին և Եղիսաբէս և փենեհեզօրէն աստուածային նախանձու վառեալ սրով խոցոտեցաք զնոքոս աստուածապան փափիստայից։

Իսկ նարգենիս զկնի գրոյս այսորիկ, եթէ որ անցանիցէ զսահմանօք սրբոյ ժողովոյս այսորիկ և զառոզութեամբ ձեռնամուխ լիցի ի քակտել զգիրս զայս և մուծանիցէ յերկիրս մեր զփափազական սուտ քահանայս կամ զքարոզիչս նոցին, կամ ի յերկրի մերում զեկեղեցիս տայցէ և կամ թողլ տայցէ պատարագելոյ կամ քարոզելոյ, եւ եթէ որ զայսպիսի իրս արասցէ հակառակ սրբոյ ժողովոյս թագաւոր, կամ արքայորդի, կամ կաթողիկոս, կամ դազիան, կամ զուրիէլ, կամ որ ի յեպիսկոպոսաց և կամ թագուհեաց հանդերձ որդւովք իւրովք, կամ որ յիշխանաց, ի պետաց, կամ յազատաց և ի ռամկաց, զայս ի մէնչ եդեալ կանոնս և օրինադրութիւն կանեցէ։ Արդ, համաձայնեալ աւէ ժողովս այս, թէ հայրն աստուած բարկութեամբ գիցէ ի վերա մարմնոյ մարդոյն այնորիկ զվէրս Մաքսիմիանոսի Բռնավորին և շուրջ պատեսցէ զբոլոր անձամբ նորին զորդունս թունաւորս Հերովդիայ որդէսպանին։ Որդին աստուծոյ Յիսուս Քրիստոս ածցէ ի վերա այնր մարդոյն զինն հարուածսն Եգիպտոսի և սպանցէ զորդիսն և զի սրտէ սիրեցեալս նորա և փոխարկեցէ ցարիւն զգինի և զջուր նորին և յարձակեալ ներածցէ զմուն և զշանաճանճս ի փող և ի կոկորդն նորին։ Եւ հոգին սուրբ աստուած անմխիթար պահեսցէ յամե-

նային մարդկանցն և հուր այրեսցէ զտունս, զայգիս և զթզենիս նորա, և զհացս և զզգեստս և զկերակուրս նորա։ Եւ Մարիամ Թինձինեա աստուածածինն իջուսցէ յերկնից զհուրն եթերական, ծախեսցէ զարջառս, զոչխարս և զերիվարս նորին, և մնասցէ աղքատ յաւիտեան անողորմելի յումեքէ. Իսկ զհաստատողս և զօգնականսն այսորիկ օրհնեսցէ Հայրն աստուած յորդւոց որդիս յայսմ աշխարհի և յանդ յաւիտեան, իմաստութիւն աստուծոյ մեծացուսցէ զանուն նորին աստ և անդ ի հանդերձեալումն։ Իսկ եթէ ումեք հիւանդութեան հարկաւորեսցի բերելով բերցէ զՖռանկս վասն բժշկութեան և բժշկեսցէ զհիւանդութիւն, բայց այնմ բժշկին ո՛չ եկեղեցի և ո՛չ պատարագել և ո՛չ քարոզել տայցեն։ Զի որովհետև թունաւոր բանից չարահիւսողք են, խորշեսցին։

Եւ եթէ ոք զայսու կանոնաւ անցանիցէ և հաստատուն ոչ պահեսցէ ի վերայ գրեալ վճիռն և անէծսն եղիցի անպակաս ի գագաթանէ և ի տանէ նորա։

Матенадаран им. М. Маштоца, архив католикосов, папка 5, док. 43.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ—Византийский временник.
ВДИ—Вестник древней истории.
ВМ—Вестник Матенадарана (=ԲՄ).
ВОН—Вестник общественных наук АН Арм. ССР (=ԼՀԳ).
ГАКК—Государственный архив Краснодарского края.
ГПБ—Государственная публичная библиотека.
ГЭ—Государственный Эрмитаж.
ЖМНП—Журнал Министерства народного просвещения.
ЗВОРАО—Записки Восточного отделения Русского археологического общества.
ИАН—Известия АН.
ИКИАИ—Известия Кавказского историко-археологического института.
ИФЖ—Историко-филологический журнал. (=ՊԲՀ).
ЛОА АН СССР—Ленинградское отделение архива АН.
МАК—Материалы арх. Кавказа.
ППС—Православный палестинский сборник.
ПС—Палестинский сборник.
СМОМПК—Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.
СЭ—Советская этнография.
ТОВЭ—Труды Отдела Востока Эрмитажа.
ХВ—Христианский Восток.
ԲԵՀ—Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԲՀԱ—Բանբեր Հայաստանի արխիվների
ԲՄ—Բանբեր Մատենադարանի
ԴՀՎ—Դիվան հայ վիմագրության
ԼՀԳ—Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱ—Հանդես ամսօրյա
ՊԲՀ—Պատմա-բանասիրական հանդես
ქძ—ქართული სამართლის ძეგლები.
ქც—ქართლის ცხოვრება.
AB—Analecta Bollandiana.
BZ—Byzantinische Zeitschrift.
MA—Mélanges Asiatique.
REArm.—Revue des études Arméniennes.
P. G.—J. P. Migne. Patrologae cursus completus. Series graeca.
ΕΕΒΣ—Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

ФИЛОЛОГИЯ

АРХИТЕКТУРА И ИСКУССТВО

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

ПУБЛИКАЦИИ

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

ВЫПУСК III

Редактор издательства *В. В. АМИРХАНЯН*
Худ. редактор *Г. Н. ГОРЦАКАЛЯН*
Тех. редактор *Л. К. АРУТЮНЯН*
Корректор *М. С. КАРАПЕТЯН*

ИБ № 474

Сдано в набор 3.02.1981 г. Подписано к печати 11.03.82 г.
ВФ 03671 Формат 60×84$^1/_{16}$. Бумага № 1 Шрифт «Литературный»
высокая печать. Печ. л. 17,0. Усл. печ. л. 15,81. Учетно-изд. 16,66
Тираж 1000 Зак. № 80 Изд. № 5621 Цена 2 р. 55 к.
Издательство АН Арм. ССР, 375019, Ереван, ул. Барекамутян, 24-г.
Типография Издательства АН Арм. ССР, 378310, г. Эчмиадзин.

ЗАМЕЧАННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Стр.	Напечатано	Должно быть
141 сн.	ravennata	ravennate e bizantina
148_{11} сн.	скр—	скрещена с купольным зданием. Горизонтальная ось ее уступило место
182_{16} св.	[illegible]	[illegible]
220_{15} св.	и фактов.	и фактов Л. А. ХАНЛАРЯН

2р. 55 к.